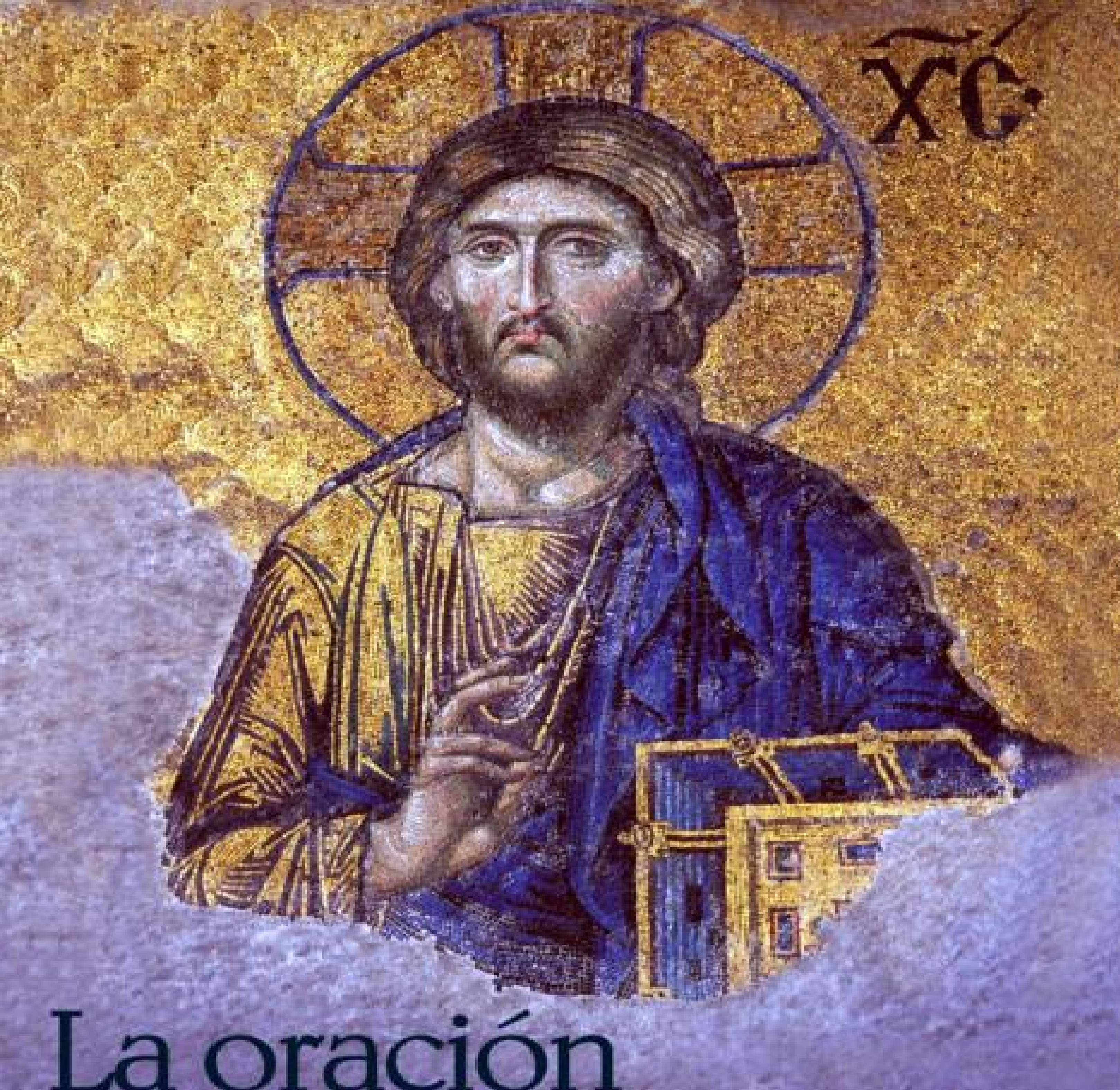
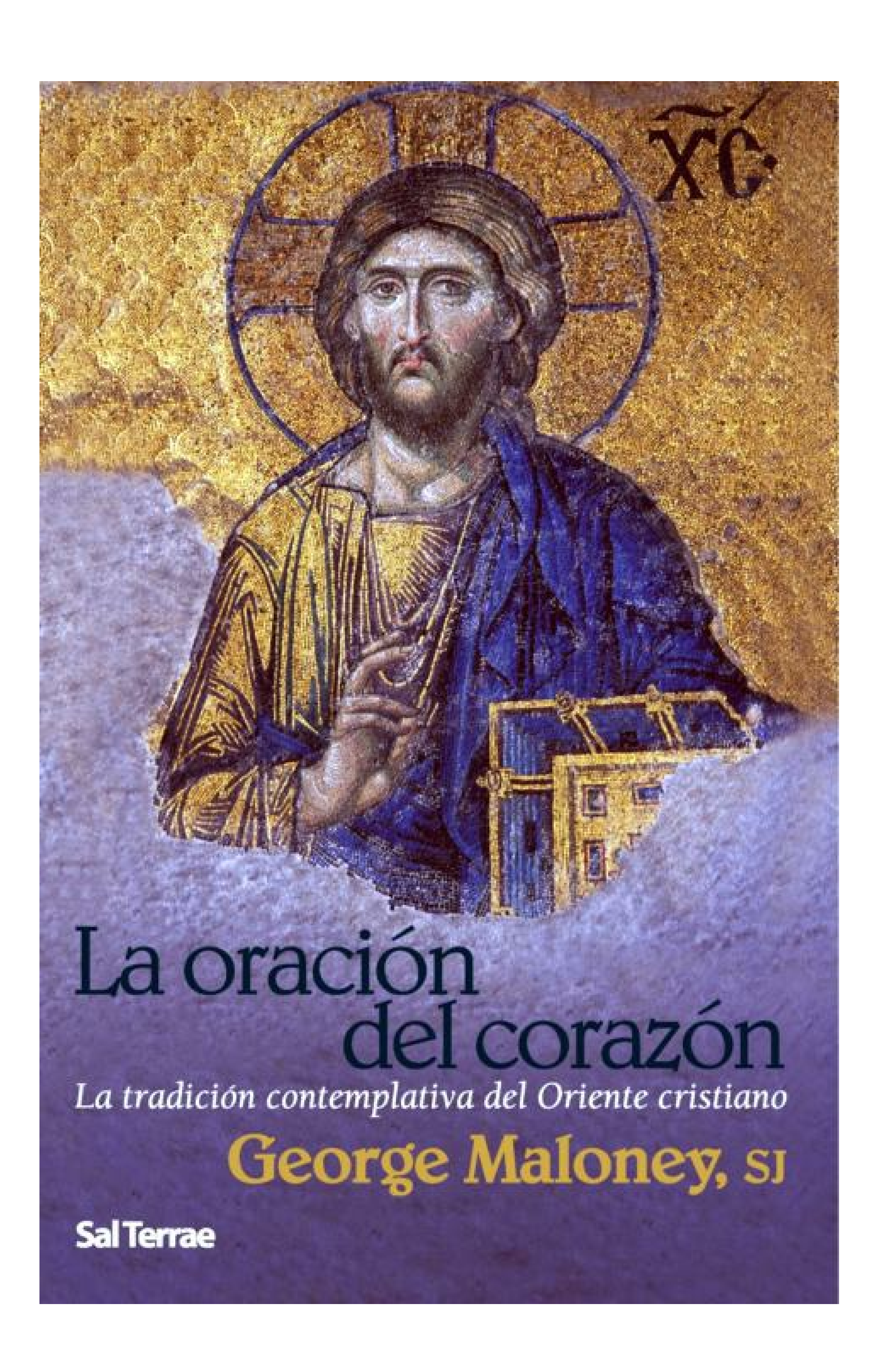


La oración del corazón

La tradición contemplativa del Oriente cristiano

George Maloney, SJ

Sal Terrae


XC
La oración del corazón
La tradición contemplativa del Oriente cristiano
George Maloney, SJ
Sal Terrae

La oración del corazón

Colección «EL POZO DE SIQUEM»

247

George Maloney, SJ

La oración del corazón

La tradición contemplativa del Oriente cristiano

Editorial SAL TERRAE
Santander – 2009

Título del original en inglés:
Prayer of the Heart.
The Contemplative Tradition of the Christian East

2ª ed.: publicada por
Ave Maria Press
Notre Dame, Indiana, U.S.A.
en 2008

Traducción:
Milagros Amado Mier

Imprimatur:
✠ Vicente Jiménez Zamora
Obispo de Santander
17-02-2009

Polígono de Raos, Parcela 14-I
39600 Maliaño (Cantabria)
Tfno.: 942 369 198 / Fax: 942 369 201
salterrae@salterrae.es / www.salterrae.es

Diseño de cubierta:
María Pérez-Aguilera
mariap.aguilera@gmail.com

Impreso en España. Printed in Spain
ISBN: 978-84-293-1811-1
Dep. Legal: BI-913-09

Impresión y encuadernación:
Grafo, S.A. – Basauri (Vizcaya)

A tres atletas espirituales
del desierto moderno
que viven la oración del corazón
en su ajetreada vida:
Kaye Tobin, Gale y Frank Tuoti.

Índice

INTRODUCCIÓN

EN cierta ocasión, después de que Sócrates hubiera descrito con gran elocuencia el modo ideal de vida de los seres humanos y la sociedad ideal en que podrían vivir lo más perfectamente posible, su discípulo Glauco rebatió las palabras de Sócrates. Glauco no creía que tal «Ciudad de Dios» existiera en ningún lugar de la tierra. Sócrates respondió: «Tanto si existe una ciudad tal en el cielo como si llega a existir sobre la tierra, el hombre sabio vivirá como se viviría en esa ciudad, no teniendo nada que ver con ninguna otra, y con la vista puesta en ella, pondrá su propia casa en orden»'.

La mayor parte de nosotros que vivimos en el mundo moderno actual, estaremos plenamente de acuerdo en que nuestro mundo no es en absoluto esa «Ciudad de Dios». ¿Ha cedido el lector alguna vez a la tentación de pensar que quizá en el pasado hubo un tiempo y un lugar en el que se pudiera ser más fácilmente un ser humano pleno? ¿Sería ese tiempo la Edad Media, cuando toda Europa era cristiana y la fe parecía impregnar todas las facetas de la vida humana? ¿O puede que leyendo la Escritura el lector se imagine viviendo en la primera comunidad cristiana de Jerusalén, teniendo todo en común con sus hermanos y hermanas en Cristo? ¿O con santa nostalgia se encuentre entre los grandes cristianos carismáticos que lo dejaron todo en orden a construir una «Ciudad de Dios en los desiertos de Egipto y Siria en el siglo IV? ¿O sueña acaso el lector con un tiempo y un lugar futuros, en esta tierra o en el cielo, donde finalmente se alcance Utopía y sea uno de los elegidos?

Ya sueñe el lector con el futuro o idealice el pasado, algo es seguro: está ignorando la situación y el momento presentes. San Pablo exclama diciéndonos: «Mirad ahora el momento favorable; mirad ahora el día de salvación» (2 Co 6,2). Nos dice que despertemos de nuestro sueño (Rm 13,11) y comencemos a vivir una vida adecuada para seres humanos y cristianos. Cita Isaías 26,19 y 60,1:

«Despierta tú que duermes,
y levántate de entre los muertos,
y te iluminará Cristo» (Ef 5,14).

El Reino de Dios está dentro de vosotros

Cuando Jesús comenzó a anunciar la Buena Nueva de la salvación, habló a sus oyentes de la irrupción del tierno amor del Padre celestial por todas y cada una de las personas, denominando a esta relación de amor entre Dios y los seres humanos «Reino de Dios». Y él mismo iba a hacer posible esa relación cuando las personas orientaran su vida hacia él.

Pero esa nueva creación, ese renacimiento para ser hijos de Dios, sólo puede venir por el arrepentimiento, la metanoia o completo cambio de visión, de dirección interna, de motivación, de valores, a la auténtica realización y el verdadero significado humano.

Jesús insistía en su predicación, y sigue insistiéndonos a todos nosotros hoy, en la importancia de estar vigilante, atento, alerta y despierto en el momento actual, porque justo ahora el Reino de Dios está consumándose entre nosotros y en nosotros. Él viene a darnos vida en abundancia (Jn 10,10); una vida que no acabará, sino que será eterna. Pero, para Jesús, no es una vida que nos espera en el futuro en una serie infinita de momentos ahora. La vida eterna no es un número infinito, sino una cualidad que se experimenta incluso ahora. Es un conocimiento que afecta a toda la persona, que se hace sinónimo de amor.

«Ésta es la vida eterna:
que te conozcan a ti
el único Dios verdadero,
y al que tú has enviado, Jesucristo» (Jn 17,3).

Una vida plena de sentido

De todas las criaturas materiales, únicamente el ser humano tiene la

capacidad de estar en la cumbre de la consciencia y preguntar el por qué y el dónde de la existencia humana. ¿Por qué he sido creado? ¿Adónde va mi vida? ¿Adónde debería ir? ¿Cómo puedo encontrar sentido a mi vida?... Se trata de preguntas que no podemos dejar de hacernos. Y las respuestas que formulamos y que guían nuestro vivir determinan nuestro grado de integración como personas plena y verdaderamente vivas.

Jesús viene a la existencia humana en orden a liberarnos del cautiverio que nos incapacita y nos impide ser individuos integrados (Le 4,18; Jn 8,31-32). Y sigue caminando entre nosotros, estableciendo el Reino de Dios al sanarnos de todas nuestras enfermedades, miedos, ansiedades, aislamientos y oscuridades pecaminosas físicas, psicológicas y espirituales (Mt 4,23-24; Mt 9,35).

Somos libres y sanos como personas plenas en la medida en que, con total conciencia de nuestro verdadero yo y consciencia interior de nuestra yoeidad, libre y responsablemente vamos dando forma a nuestra vida con cada elección de cada momento y determinamos vivir de acuerdo con la potencialidad plena que Dios ha puesto en nosotros y en el acontecimiento del momento. Mediante el trabajo creativo realizado para construir un mundo mejor acorde con la intención de Dios y por amor a él y a nuestro prójimo, mediante el servicio amoroso y trascendente a los demás, olvidándonos de nosotros mismos y viviendo por amor para llevar la felicidad a tantas personas como podamos, desarrollamos una vida plena de sentido.

El poeta Robinson Jeffers muestra cómo ese vivir «consciente» trasciende el número de los años que se viven y depende de la superación del tiempo para vivir eternamente:

«Pero joven o viejo, pocos años o muchos,
no significaban nada en absoluto
para el que había ascendido a la torre
que está más allá del tiempo, conscientemente...»[2].

2. Robinson JEFFERS, «Tower Beyond Tragedy», en Roan Stallion, Random House Inc., New York 1925.

Hombres ebrios de Dios

En el cuarto siglo del cristianismo, grupos de hombres y mujeres se trasladaron a los desiertos de Egipto y Siria, donde trataron de ascender a «la torre que está más allá del tiempo, conscientemente». Con la fuerza del Espíritu de Jesús Resucitado, despojaron su vida de todo lo superfluo y egocéntrico, en orden a vivir lo más conscientemente posible en presencia de Dios por amor a él, que los amaba infinitamente en Jesucristo.

Respondían de manera literal a la llamada de Cristo a dejarlo todo y seguirle. Experimentaban verdaderamente el tesoro oculto y estaban dispuestos a venderlo todo para obtenerlo. Como resultado, su vida mostraba la lucha que conlleva este proceso3. Thomas Merton escribe sobre su objetivo:

> «...no dejar la sociedad, sino trascenderla; no apartarse de la comunión con otros hombres, sino renunciar al mito de la unión en diversión, que es mera apariencia, en orden a alcanzar la unión en un nivel más excelso y espiritual, el nivel del Cuerpo Místico de Cristo»'.

En sus Homilías espirituales, el Pseudo-Macario los describe como «hombres ebrios de Dios». Impulsados por el mismo Espíritu Santo que condujo a Jesús al desierto, intentaban orar siempre, como san Pablo exhorta a los tesalonicenses «a orar constantemente» (1 Ts 5,17). Se esforzaban por llevar su mente a su «corazón», el nivel de conciencia más profundo. Allí, en fe, esperanza y amor, experimentaban la inhabitación de la Trinidad. Allí estaba Dios estableciendo su Reino. Y reinaba cada vez más, a medida que los eremitas del desierto se esforzaban vigilantes por someter todo pensamiento y fantasía a cautividad y a la obediencia de Jesucristo (2 Co 10,5).

Aquellos atletas de Dios se sometían a una austera disciplina (ascesis), no por ser masoquistas ni odiar su cuerpo, sino porque conocían su dignidad interior como hijos de Dios y templos del Espíritu Santo (1 Co 3,16; 1 Co 6,19). El ayuno, las vigilias, las humildes obras de caridad, el intento de alcanzar la pobreza interior de espíritu que ellos llamaban humildad; todos estos esfuerzos se veían como medios de alcanzar un estado de integración al que se referían como «apatheia» (pasión desapasionada o completa ausencia de egoísmo en sus opciones humanas).

Hesicasmo

Más positivamente, se esforzaban por alcanzar un estado de integración de todas las relaciones de su cuerpo, alma y espíritu que llamaban hesychía, palabra griega que significa descanso o tranquilidad. Cuando aquellos guerreros cristianos habían conquistado toda inclinación hacia sí mismos y Jesús se convertía en «todo en todos» en cada decisión consciente de pensamiento, palabra u obra, el índice del grado de su «incorporación» a Cristo se medía por el amor, la paz y el gozo que habitualmente experimentaban.

Éste es el tipo de espiritualidad cristiana oriental que se desarrolló a partir de las experiencias de los Padres del desierto. Es una síntesis de la vida cristiana centrada en lo que los cristianos orientales en general consideraban el propósito principal de la vida espiritual: cómo obedecer los mandamientos de Jesucristo viviendo lo más conscientemente posible en la amorosa presencia de la Trinidad, para así orar constantemente. Muchos occidentales han interpretado el hesicasmo meramente en referencia a las técnicas psicosomáticas desarrolladas en los siglos XIII y XIV en el Monte Athos en el empleo de la oración de Jesús. Esta oración, que con el paso de los siglos se estableció con las palabras «Señor Jesucristo, Hijo de Dios, ten misericordia de mí, pecador», es un mero compendio de un uso libre de cualquier jaculatoria que pueda servir de mantra para centrar la atención en Jesucristo.

Sería un error centrar la espiritualidad hesicástica en una mera técnica. Abarca, por el contrario, un compendio de toda la vida cristiana: una antropología patrística y bíblica de los órdenes creador y redentor de Dios, el pecado, la gracia y los misterios de la encarnación, la muerte y la resurrección de Jesucristo, que extiende su poder sanador a través de su Palabra y de los sacramentos mediante su Iglesia. La fuente literaria más representativa del hesicasmo se encuentra en la Filocalia, colección de escritos de los Padres hesicastas entre los siglos IV y XV.

Necesidad de dirección espiritual

En la actualidad, muchos cristianos occidentales se están volviendo hacia el lejano Oriente y las religiones orientales, en un intento de redescubrir el elemento de misticismo y de experiencia directa de Dios que ha sido siempre un elemento genuino de la oración cristiana. Los Padres hesicastas insistían mucho en que la persona deseosa de mayor unión inmanente con Dios se sometiera a la guía de un director espiritual santo y experto.

No es posible lograr que la oración sea más profunda si no se da la quietud y un profundo silencio interior. Parte de esa quietud procede de serenar nuestra actividad mental y esperar humildemente con fe profunda que hable el Dios que habita de manera inmanente. Se requiere una gran disciplina para superar los niveles superficiales de nuestra conciencia controlada en orden a acceder al núcleo interno de nuestro ser. Un guía espiritual experimentado puede proporcionar la prudencia y el discernimiento de espíritus que resultan necesarios. Cuando se van atravesando estratos de experiencias psíquicas, aparecen diversos peligros. El material reprimido que ha sido sofocado en el inconsciente puede surgir amenazador y perturbar a la persona que busca mayor unión con Dios. Pueden surgir flashes y luces, poderes psíquicos de telepatía y comunicación con los difuntos. Lo demoníaco que hay en nosotros puede alzar sus muchas feas cabezas. ¿Qué es realidad?; ¿qué es alucinación? Es muy necesario un guía que haya batallado contra los enemigos del mundo interior. Los poderes psíquicos pueden ser

peligrosos, y el mal puede aparecer y manipular a la persona que busca verdaderamente alcanzar mayor unión con Dios.

El propósito de este libro es intentar ofrecer humildemente dirección espiritual a quienes hayan avanzado, en alguna medida, más allá de la oración mental discursiva y hayan comenzado a dar los primeros pasos en la contemplación. Dondequiera que voy en los Estados Unidos, me encuentro con la misma pregunta de los cristianos que han empezado a orar la Escritura de modo contemplativo y a encontrar inspiración en los autores místicos orientales y occidentales: «¿Dónde puedo encontrar dirección espiritual adecuada?». Este libro no es una panacea para todos los problemas de los contemplativos, sino que se ofrece como una ayuda, en especial para cuantos han leído la Filocalia y necesitan una interpretación y una adaptación de los elementos cristianos universales que deben encontrarse en la vida de oración de todos los cristianos, tanto de la Iglesia oriental como de la occidental.

Desmitificación

Tomar los clásicos del misticismo cristiano literalmente o no trascender los elementos culturales que forman el telón de fondo de los tiempos en que los autores antiguos vivieron puede constituir un peligro para los lectores cristianos modernos. Claros ejemplos de ello pueden verse en los escritos de los Padres del desierto que se apartaron de la sociedad y se esforzaron por tener el menor contacto posible con los seres humanos y en los textos de san Juan de la Cruz. San Isaac de Nínive escribe: «Es un monje que está al margen del mundo, orando constantemente a Dios para poder obtener bendiciones futuras»s. El platonismo y el estoicismo han sido los transmisores filosóficos para articular una forma de vida cristiana para dichos monjes del desierto. A las personas que en el siglo XXI traten de imitar ese cristianismo sin intentar tamizar desmitificadoramente los aspectos culturales (¡no siempre muy cristianos!) de las verdades que son siempre aplicables en todos los siglos y culturas, pueden sobrevenirles grandes peligros.

San Juan de la Cruz recibió su cristianismo a través de las obras de san

Agustín y santo Tomás de Aquino. Su espirituali dad consistía en una relación vertical entre él como un yo que se relacionaba con Dios como un Tú, dirigida a un matrimonio místico que no se preocupaba ni por los millones de hambrientos ni por la amenaza de destrucción nuclear del universo.

La oración del corazón

Este libro contiene también una enseñanza sobre la oración profunda, cuyo punto de partida será la espiritualidad hesicástica tal como se presenta en los textos de los autores cristianos orientales. Estos autores nos presentan una visión de la llamada cristiana a orar constantemente. A partir de la Sagrada Escritura, formulan una espiritualidad de la consciencia, de una conciencia cada vez mayor de la presencia inhabitadora de la Santa Trinidad. El Antiguo y el Nuevo Testamentos y las mejores tradiciones del cristianismo oriental hablan del corazón en la oración haciendo referencia a la persona completa - emociones, cuerpo, imaginación, intelecto y voluntad - encontrándose con Dios. Esta oración ha sido descrita por los Padres orientales como situar «la mente en el corazón» cuando se ora. Esta espiritualidad, que tiene como propósito la integración total de la persona cuando se encuentra con Dios en la oración y aprende a entregarse por completo a su presencia amorosa, ha sido llamada hesicasmo. El modelo del hesicasta oriental ha sido siempre María, la madre de Dios, cuando ora: «He aquí la esclava del Señor; hágase en mí según tu palabra».

Hesychía es ese estado en que los cristianos, mediante la gracia y su intenso ascetismo, reintegran su ser completo en un solo ego, que es entonces situado totalmente bajo la influencia del Dios que mora en ellos. Hesichía es, pues, ese estado de egoeidad integrada; es sanación total en orden a ser la gloria de Dios, seres humanos viviendo plenamente, como escribió san Ireneo en el siglo II.

Es más que una forma de oración contemplativa, que reemplaza el uso de las capacidades discursivas de la imaginación, el intelecto y la voluntad por el

uso de palabras, imágenes y sentimientos para comunicarse con Dios. La oración del corazón es un modo de vida construido sobre un riguroso ascetismo de constante control de los pensamientos mediante una atención vigilante a la presencia de Dios inhabitando a la persona, el ayuno y el cultivo del penthos, que es una conciencia constante de pesar por los pecados. Es un estado permanente de consciencia consciente de unión inmanente con la comunidad de amor de la Trinidad inhabitadora, combinada con una consciencia igualmente vívida de la propia individualidad mediante el amor experimentado por las tres Personas. Se centra principalmente en una breve oración que se sincroniza con la respiración y ayuda al orante a permanecer íntimamente, día y noche, en la presencia amorosa de Jesús.

Procedimiento

En orden, por tanto, a presentar un libro sobre la oración del corazón o sobre cómo orar constantemente, seguiré el procedimiento que expongo a continuación. Cada capítulo desarrollará un área esencial en la espiritualidad de la oración del corazón, o hesicasmo. Se presentará, asimismo, la enseñanza de los Padres orientales que escribieron acerca de esta oración, e intentaremos interpretar sus enseñanzas separando el «bagaje» cultural limitador del núcleo de verdad. Después ofreceremos una aplicación que, es de esperar, inserte esa enseñanza espiritual en la vida del lector.

Más allá del procedimiento, mi objetivo al escribir este libro es animarte a entrar en tu «corazón», en el área más profunda de tu conciencia, y que vivas allí tu vida «en Cristo Jesús», expresión que Pablo no se cansa de repetir. Esta Persona viva mora en ti, dándote su Espíritu y su poder para amar al Padre con su amor y para amar a los demás como él te ama. Cuando invoques su nombre incesantemente, el Señor Jesús te revelará al Padre. Jesús dice continuamente en lo más profundo de tu corazón: «Yo te he revelado (Padre) a ellos y seguiré revelándote, para que el amor con que tú me has amado esté en ellos, y yo en ellos» (Jn 17,26).

Tengo la esperanza de que al leer este libro experimentes un poco más del

asombroso, todopoderoso, tierno, humilde y amante Padre, Hijo y Espíritu que mora en ti y, con el poder recreador de ese amor, puedas salir a tu mundo moderno y amar a los demás con el mismísimo amor de Dios que hay en ti.

1

Hesicasmo

Nos diferenciamos de los demás animales por nuestra incansable búsqueda de autoconocimiento. Poseemos una capacidad reflexiva interna que nos impulsa a una búsqueda implacable de una existencia plena de sentido. El instinto es la fuerza impulsora de la búsqueda animal de alimento, apareamiento y perpetuación de la especie, y construcción de un habitáculo que proteja de otros animales depredadores. Pero únicamente los seres humanos poseemos facultades intelectuales y volitivas que nos permiten hacer la pregunta que los demás animales no pueden hacer: «¿Por qué existo?».

Podemos deambular por la tierra y conquistar océanos, montañas y todas las fuerzas naturales concebibles, pero finalmente debemos retornar a nosotros mismos y entrar en nuestro interior, en busca del talismán que abrirá los tesoros ocultos de felicidad interminable. Sin embargo, lo que la mayoría de nosotros experimentamos cuando «retornamos a nosotros mismos» es una sensación generalizada de vacío. Rollo May describe así ese malestar tan común:

> «...el principal problema de la gente en la década central del siglo XX es el vacío. Me refiero no sólo a que muchas personas no saben lo que quieren, sino a que con frecuen cia no tienen una idea clara de lo que sienten. Cuando hablan de falta de autonomía o lamentan su incapacidad de tomar decisiones - dificultades presentes en todas las décadas-, pronto resulta obvio que el problema subyacente es que no tienen una experiencia definida de sus propios deseos o carencias. De manera que sienten que se tambalean de acá para allá con un doloroso sentimiento de impotencia, porque se sienten vacíos»'.

Sinsentido

Una angustia o ansiedad universal llena el corazón del hombre moderno con una sensación de pérdida de orientación, de sinsentido. La inmersión en un materialismo pragmático ha sofocado nuestra comunión con el Dios que mora en lo más profundo de nuestro yo interior. Vamos a la deriva en un océano tenebroso y tormentoso que amenaza nuestra cualidad de tener significado y propósito.

El psiquiatra austriaco Viktor E.Frankl confirma esta casi universal sensación de sinsentido que impregna la sociedad moderna. Dice Frankl: «Efectivamente, un creciente número de clientes tienen hoy un sentimiento de vacío interior - que yo he descrito como "vacío existencial"-, un sentimiento de ausencia total de sentido de la existencia»2. Frankl atribuye este vacío existencial a la pérdida de instinto en el hombre moderno y también a la pérdida de tradición. Ya no sabemos lo que debemos hacer por instinto, y hemos perdido la capacidad de saber lo que deberíamos hacer al habernos desgajado de las raíces de nuestro pasado.

El conformismo es el compromiso para cuantos se encuentran en el hemisferio occidental; el totalitarismo es la opción común para cuantos se encuentran en el hemisferio oriental. T.S.Eliot describía proféticamente en 1925 a muchos de los que viven hoy:

«Somos hombres huecos
Somos hombres atiborrados
Reclinados juntos
El entendimiento lleno de paja. ¡Qué pena!
Modelados sin forma, matizados sin color,
Fuerza paralizada, gesto sin movimiento»[3].

3. T.S.ELIOT, «The Hollow Men», en Collected Poems, Harcourt, Brace & Co., New York 1934, p. 101.

Sin embargo, en muchos de nosotros se está desarrollando una reacción que se plasma en una ardiente búsqueda de sentido como personas únicas.

Algunos buscan un nuevo objetivo en la vida en la parapsicología y las técnicas de expansión mental. Pero muchos otros buscan respuestas a la pregunta sobre la falta de sentido en la religión, ya sea la tradicional, o en los nuevos tipos, o en una reunión ecléctica de un poco de cada una de ellas. Las iglesias fundamentalistas protestantes se están llenando de gente, incluso de gente joven, ansiosa de encontrar en la Biblia el sentido de la vida. Los católicos cuentan en sus filas con seguidores o simpatizantes del arzobispo Lefebvre o de otros tradicionalistas. La Renovación Carismática ha dado esperanza a muchas personas que estaban dispuestas a abandonar un cristianismo demasiado estático y carente de significado en la vida cotidiana.

El teólogo anglicano John Macquarrie, sin embargo, hace sonar una alarma muy necesaria respecto de cualquier nueva oleada de entusiasmo por la «religión»; «...especialmente, dado que una gran parte de dicho entusiasmo parece casi enteramen te vacío de cualquier contenido intelectual. ¿Es el exuberante espíritu de celebración tan unilateral como la sombría secularidad que lo ha provocado? De ser así, puede resultar sumamente peligroso»4.

Carl G.Jung nos hace partícipes de sus serias reservas acerca de la oportunidad de los occidentales al abandonar sus tradiciones religiosas y abrazar las orientales:

> «...mi crítica se dirige únicamente a la aplicación del yoga a los occidentales. El desarrollo espiritual de Occidente ha seguido líneas enteramente distintas de las de Oriente y ha producido, por tanto, condiciones que constituyen un terreno lo más desfavorable que cabe pensar para la aplicación del yoga. La civilización occidental apenas tiene mil años de antigüedad y debe, ante todo, liberarse de su bárbaro enfoque limitado. Esto significa, sobre todo, una visión más profunda de la naturaleza del hombre. Pero no se logra visión alguna reprimiendo y controlando el inconsciente, y menos aún imitando métodos que se han desarrollado en condiciones psicológicas totalmente distintas. En el curso de los siglos, Occidente producirá su

propio yoga, y lo hará sobre la base establecida por el cristianismo»s.

El Oriente cristiano

Muchas personas están descubriendo hoy parte de su herencia cristiana en el cristianismo oriental. Con entusiasmo, encuentran básicamente las mismas doctrinas enseñadas por la Iglesia católica y por muchas Iglesias protestantes tradicionales. Pero lo que atrae a esos cristianos occidentales hacia el Oriente cristiano es la rica tradición mística de éste, que combina en una admirable síntesis la cualidad profética encontrada en el judaísmo del Antiguo Testamento con la experiencia directa e inmanente de la Trinidad que nos habita y que Jesús predicó e hizo accesible a sus seguidores mediante el Espíritu Santo.

El cristianismo se desarrolló primero en el mundo semítico del judaísmo. Dios se había revelado a su pueblo a través de los profetas. Pero en el Antiguo Testamento la Palabra Divina de Dios no es algo abstracto que estudiar y razonar; es, fundamentalmente, una Palabra transformadora que debe experimentarse y tener repercusiones concretas en la vida de los seguidores cristianos. El cristianismo oriental mantiene vivo el dinamismo de la Palabra de Dios para quienes la escuchan.

> «Pues viva es la palabra de Dios y eficaz, y más cortante que espada alguna de dos filos. Penetra hasta la división entre alma y espíritu, articulaciones y médulas; y discierne sentimientos y pensamientos del corazón» (Hb 4,12).

Cuando la Palabra de Dios se encarna en Jesucristo, incluye todas las palabras de Dios de la revelación anterior. Él es la plenitud de Dios hecha manifiesta entre nosotros. En esta Palabra viva «fueron creadas todas las cosas» (Col 1,16). Mediante su resurrección, Jesucristo vive con nosotros y continúa transmitiéndonos la Palabra de Dios. Esa palabra predicada a la primera comunidad cristiana sigue siendo transmitida a cada momento existencial «actual» de la persona. En la liturgia oriental bizantina, el

evangelio es llevado cada día en procesión solemne por el diácono o el sacerdote entre los fieles. Después, el portador se sitúa frente a ellos exclamando: «¡Sabiduría! ¡Estemos atentos!». Y los fieles se inclinan ante el evangelio como ante el propio Jesucristo. Por eso en las Iglesias orientales que se desarrollaron a partir de las primeras comunidades cristianas de Jerusalén, Antioquía y Alejandría, la palabra de Dios es central en la oración litúrgica comunitaria, así como en la vida de oración de cada cristiano. Dios sigue diciendo hoy la misma palabra a cuantos tienen oídos para oír.

Inmanencia divina

El cristianismo añadió un elemento revolucionario de inmanencia divina en el hombre que nunca habrían soñado las religiones no cristianas. No se trataba de una asimilación por la cual podríamos haber perdido nuestra identidad como seres humanos, sino que experimentamos nuestra auténtica identidad en amorosa sumisión a las energías trinas increadas de Dios morando en nosotros. Jesucristo enseña que, como consecuencia de vivir de acuerdo con la Palabra de Dios, mantenemos una nueva relación inmanente con el Dios trino que mora en nosotros. «Si alguno me ama, guardará mi palabra, y mi Padre le amará, y vendremos a él y haremos morada en él» (Jn 14,23).

La oración cristiana nos permite, merced al don de la fe del Espíritu Santo, tener una continua experiencia viva de ser «engendrados» por el Padre, en la Palabra, a través del Espíritu Santo. Así, el cristianismo, tal como ha evolucionado en el Este, se integró en una sana síntesis de dos polaridades básicas de Dios exterior y Dios interior. La síntesis que mejor caracteriza a la espiritualidad cristiana oriental ha sido denominada hesicasmo.

Una espiritualidad evolutiva

El hesicasmo es una forma cristiana de vivir la vida espiritual que hunde sus raíces en los primeros eremitas que se asentaron en los desiertos de Egipto y Siria durante el siglo IV. Un autor define el hesicasmo como un sistema espiritual de orientación esencialmente contemplativa que encuentra la

perfección del hombre en la unión con Dios mediante la oración continua'. Se le defina como se le defina, el hesicasmo no debe limitarse únicamente a la recitación mecánica de la Oración de Jesús, junto con la técnica respiratoria, la postura sedente y el centrarse mentalmente en el ombligo, Es verdad que en el siglo XIV el renacimiento del hesicasmo en el Monte Athos centró la atención en estas técnicas, pero los rasgos esenciales de esta espiritualidad se desarrollaron mucho antes y se concibieron como un entero modo de vida en Cristo diseñado por cristianos totalmente comprometidos que se esforzaban en los desiertos físicos, por centrarse completamente en una entrega amorosa a la Trinidad que mora en nosotros. A partir de esta espiritualidad del desierto, el hesicasmo evolucionó al recibir diversas influencias de autores espirituales representados por las escuelas de pensamiento de Antioquía y Alejandría.

Hesychía

Los eremitas del desierto que elaboraron los inicios de esta espiritualidad no buscaban más que huir de la multiplicidad de su vida viviendo en el desierto tan sencillamente como les era posible y dedicando la mayor parte de sus horas de vigilia a la oración incesante. San Arsenio Magno ha sido considerado siempre un ejemplo de hesicasta perfecto, un cristiano que silencia su corazón para oír la palabra de Dios dicha en su interior. «Hesicasta» procede de la palabra griega hesychía, que significa tranquilidad o paz. La hesychía es un estado en el que el cristiano, mediante la gracia y su intenso ascetismo, reintegra todo su ser en una sola persona, que es entonces situada bajo la influencia directa de la Trinidad que mora en él.

Arsenio, según la historia que de él se refiere en las Vidas de los Padres, mientras se encontraba aún en la corte imperial de Constantinopla, oraba a Dios con estas palabras: «Señor, dirígeme a un modo de vida en el que pueda salvarme». Y una voz le dijo: «Arsenio, retírate de los hombres y te salvarás». El mismo Arsenio, ya eremita en el desierto, oró análogamente de nuevo y oyó una voz que le decía: «Arsenio, retírate, mantente en silencio,

permanece tranquilo; éstas son las raíces de la impecabilidad»'.

Esto constituyó la base de la espiritualidad hesicasta. El primer estadio consistió en un «alejarse de los hombres» de carácter espacial, externo y físico. Esta separación de la sociedad no era un fin en sí misma, y ciertamente no era alentada por creer que la sociedad era totalmente mala, sino que se consideraba un medio para un fin más excelso: alcanzar la unión más íntima con Dios. Para llegar a ese estado de consciencia de vivir en presencia de Dios día y noche, los eremitas sabían que tenían que escapar del ruido mediante el silencio exterior e interior, que, en palabras de san Basilio, es el comienzo de la pureza de corazón8. San Juan Clímaco, por otro lado, define el silencio, en primer lugar, como un alejamiento de la preocupación con respecto a las cosas necesarias e innecesarias; en segundo lugar, como oración asidua; y en tercer lugar, como acción incesante de oración en el corazón9.

De manera que ese alejamiento físico no era sino un medio de alcanzar un estado espiritual de silencio interno, de atención a la presencia de Dios en el interior. Una vez más, san Juan Clímaco nos muestra la relación del alejamiento físico con el alejamiento de todos los obstáculos a la integración interior: «Cierra la puerta de tu celda físicamente, la puerta de tu lengua al habla, y la puerta interior a los espíritus malignos»10. El verdadero desplazamiento del hesicasta no es meramente un desplazamiento físico al desierto o al margen de la sociedad, sino que su esencia consiste en el desplazamiento interior al «corazón». El hesicasta ha meditado sobre las palabras del Señor: «El Reino de Dios está dentro de vosotros» (Le 17,21), y por eso busca su auténtico yo escuchando la palabra de Dios que reside en su corazón.

Aquellos atletas del desierto sabían por propia experiencia reflexiva que, en orden a escuchar la palabra de Dios que habitaba en ellos, tenían que prescindir de toda atención a sí mismos. Había que silenciar las demandas del amor a sí mismos para que Dios pudiera comunicarles su presencia amorosa.

El corazón tenía que estar en calma. Este silenciamiento del corazón y el llevarlo a la atención plena a las operaciones internas de Dios era el objetivo de la praxis, el austero régimen de prácticas ascéticas dirigidas a acabar con el dominio del falso yo. Todas las prácticas de las vigilias, el ayuno, la soledad y el silencio únicamente tenían sentido para desarrollar la hesychía o tranquilidad interior del corazón.

El corazón

En el lenguaje de la Escritura, el corazón es la sede de la vida humana, de todo cuanto nos conmueve en lo más profundo de nuestra personalidad: todos los afectos, pasiones, deseos, conocimientos y pensamientos. Es en nuestro «corazón» donde encontramos a Dios en una relación yo-Tú". El corazón, por tan to, en el lenguaje de la Escritura y tal como lo empleaban los autores hesicastas, es el centro de nuestro ser que nos dirige en nuestros valores y opciones últimos; es la cámara interior donde, en secreto, el Padre celestial nos ve de pies a cabeza; es donde llegamos a la honradez interior, la integración y la «pureza de corazón».

San Teófanes el Recluso (1815-1894), uno de los eminentes místicos rusos del siglo XIX, describe el corazón en la tradición hesicástica:

> «El corazón es lo más íntimo del hombre o espíritu. En él se localizan la autoconsciencia, la conciencia, la idea de Dios y de una completa dependencia de Él, y todos los tesoros eternos de la vida espiritual... ¿Dónde está el corazón? Donde se sienten la tristeza, la alegría, la ira y otras emociones, allí está el corazón. Mantente en él con atención... Mantente en el corazón con fe en que Dios está también en él, pero no especules sobre cómo lo está. Ora e implora que en el tiempo debido el amor a Dios pueda surgir en ti por gracia Suya»'.

¿Cómo podemos entender un símbolo como el del corazón en el sentido de nuestros más profundos niveles de percepción y de consciencia interior como el lugar donde encontramos a Dios? Debido a nuestro «estar-en-el-

mundo», somos básicamente criaturas que no están de manera natural centradas todo el tiempo en Dios con conciencia de que él es nuestro principio y nuestro fin. Somos atraídos en todas direcciones por personas, cosas y acontecimientos que reclaman nuestra atención. Necesitamos tener un «centro»13 para que nuestra relación más profunda con Dios en una unión íntima, personal y amorosa no sea demasiado difusa y abstracta. Necesitamos una presencia concreta en la que nuestra relación de amor con Dios pueda regir el centro de nuestra percepción y de nuestra consciencia, y ejercer así la máxima influencia sobre nuestros pensamientos, palabras y obras.

Nuestro corazón humano es tanto un órgano físico como un símbolo básico de nuestra existencia en vida. Más aún, el corazón simboliza nuestra trascendencia más allá del mundo, el poder interior de tender en nuestro espíritu hacia Dios en pensamiento y amor. Se nos ha mandado amar a Dios con todo nuestro corazón, toda nuestra mente y todas nuestras fuerzas (Dt 6,6). Yahvé dice a través del profeta Jeremías: «Me buscaréis y me encontraréis cuando me solicitéis de todo corazón» (Jr 29,13). Los autores de la Sagrada Escritura utilizaban un poderoso símbolo como punto de partida para que, siguiendo arraigado en este mundo, el corazón pudiera moverse libremente en la plenitud para la que fue creado, es decir, abrazar a Dios en una relación de amor de hijo a Padre. Los Padres del desierto no hacían sino atenerse a la Escritura cuando utilizaban el corazón como el lugar donde encontramos a Dios con todas nuestras fuerzas, pero también con toda nuestra fragilidad y pecaminosidad, que claman a Dios pidiendo sanación. Lo referían también en su pensamiento a la «nueva creación» o, en términos paulinos, al «hombre nuevo», que fue sanado, integrado y transformado en nueva criatura en Cristo Jesús (2 Co 5,17).

Una espiritualidad del corazón

El Pseudo-Macario, que escribió sus Cincuenta homilías espirituales en la parte final del siglo IV14, es una de las principales influencias en el hesicasmo de la espiritualidad del corazón. Este autor está en continuidad con

la influencia más semítica, debido a su insistencia en el encuentro total y existencial con Dios en el «corazón», que se encuentra principalmente en la escuela de Antioquía de san Ignacio de Antioquía, Policarpo, Ireneo y Antonio del desierto. A Dios se le encuentra como fundamento de propio ser y, ante todo, en el corazón, no en la mente. Macario insiste en el encuentro total con una consciencia cada vez mayor y «sintiendo» incluso la presencia de la Trinidad que inhabita al hombre. En su décimo quinta homilía describe el uso místico del corazón como centro donde Dios encuentra al hombre en su existencia concreta. El efecto divinizador del Espíritu Santo opera mediante la gracia para llevar al hombre a niveles cada vez más excelsos de posibilidad trascendente y a un desarrollo humano alcanzado de acuerdo con la Imagen y Semejanza que es Jesucristo:

> «La propia gracia de su Dios escribe en sus corazones las leyes del Espíritu. Por tanto, no deben depositar toda su confiada esperanza únicamente en las Escrituras escritas con tinta. Porque, verdaderamente, la gracia divina escribe en las «tablas del corazón» (2 Co 3,3) las leyes del Espíritu y los misterios celestiales. Porque el corazón dirige y gobierna todos los demás órganos del cuerpo. Y cuando la gracia alimenta el corazón, rige todos los demás miembros y los pensamientos. Porque en el corazón reside la mente, así como todos los pensamientos del alma y todas sus esperanzas. Así es cómo la gracia penetra por todas las partes del cuerpo»`.

Además de los elementos esenciales puestos de relieve en todas las espiritualidades del cristianismo primitivo, como el énfasis en la oración incesante, la libre voluntad y la cohabitación en el hombre del pecado y la gracia, y la necesidad de estar arraigado en la Sagrada Escritura, Macario y sus seguidores ponían singular acento en la centralidad de Jesucristo y el «sentimiento» de gracia que ellos llamaban «bautismo en el Espíritu Santo». Esa gracia, mediante el penthos (constante dolor de los pecados), lleva al cristiano a crecientes niveles de percepción consciente de unidad con Jesús.

Una espiritualidad intelectual

La espiritualidad del corazón de Macario contrasta con el énfasis intelectual dado a la espiritualidad hesicasta por Orígenes y Evagrio y los autores que siguieron sus enseñanzas. Es en especial Evagrio (t 399) quien articula para los monjes del desierto una espiritualidad que toma elementos de la metafísica y la antropología del neoplatonismo. Si queremos comprender el hesicasmo y tratamos de desmitificarlo de los aspectos culturales particulares que ya no resultan aplicables, debemos prestar especial atención a la influencia de Evagrio. Las dos obras de este autor en particular, Praktikos y Capítulos sobre oración16, legaron a la espiritualidad hesicasta un vocabulario y una visión de la vida espiritual que aún sigue ejerciendo una gran influencia en la piedad cristiana oriental, en especial en el monacato.

La visión del mundo de Evagrio se basa en la de Orígenes y ha llegado a nosotros en los escritos de Casiano, especialmente en sus Instituciones y Colaciones, que quizá sean los textos más responsables de la filosofía que subyace al monacato medieval tanto de Oriente como de Occidente. Incluso la vida religiosa moderna está arraigada en esta visión. Casiano presenta un cosmos espiritual primitivo, paradisíaco en su armonía, que, no obstante, cae con el pecado del hombre en un estado de limitación o cautividad. La materia tiene una íntima conexión con esta condición caída del cosmos. El estado primitivo del hombre, que siempre tiene tendencia a alcanzar de nuevo, era una pura contemplación de la Trinidad con un intelecto desnudo de toda forma. El hombre cayó en un apego a múltiples formas y en un amor a los objetos sensibles por sí mismos.

En esta visión, los demonios desempeñan un papel importante, dado que la vida entera del hombre sobre la tierra consiste en una lucha constante contra ellos. De ahí que la vida espiritual se centre ante todo en la praxis o prácticas ascéticas, que consisten en resistir las tentaciones sutiles (los logismoi) de los espíritus malignos y en esforzarse por espiritualizar la materia en un intento de retornar a la unión con Dios a través de la gnosis o

conocimiento contemplativo. Esta espiritualización del conocimiento del hombre de las cosas creadas se llama theoría physiké. El monje, mediante la purificación de las pasiones de cuerpo y mente, alcanza un estado despojado de la pasión (apatheia) o gran sensibilidad interna a la presencia de Dios. Esta pre sencia de Dios se revela en una percepción intuitiva del Logos o mente de Dios encontrada en las cosas de la naturaleza. Pero incluso este nivel de contemplación debe espiritualizarse más de todas las formas materiales para que el hombre, como los ángeles, pueda ser conducido al estado primitivo de su existencia anterior y contemplar a la Trinidad sin formas ni imágenes.

La oración es para Evagrio el mejor medio de cooperar con la voluntad de Dios y acceder de la gnosis a un estado de unión ininterrumpida con Dios llamado agapé o amor puro. La oración verdadera o pura es misticismo, que Evagrio considera equivalente a la verdadera teología. En un texto de Evagrio frecuentemente citado leemos: «Si eres teólogo, oras verdaderamente. Si oras verdaderamente, eres teólogo»".

El ideal del contemplativo, de acuerdo con Evagrio, es, mediante la purificación, desprenderse de las múltiples formas donde se encuentran las raíces del apego y, por tanto, del pecado, y entrar en un estado angélico de unión con Dios sin imágenes. Evagrio lo describe así:

> «Cuando tu espíritu se distancia, por así decirlo, poco a poco de la carne, debido a tu ardiente anhelo de Dios, y se aleja de todo pensamiento que derive de la sensibilidad o la memoria o el temperamento, y está lleno de reverencia y gozo al mismo tiempo, entonces puedes estar seguro de que estás acercándote a ese territorio cuyo nombre es "oración"»".

Este estado de oración sin distracciones se denomina estado de «pura oración». La oración sin distracciones es una iluminación concedida por Dios como don. Sigue al esfuerzo del hombre por purificarse, pero no es causada por él. Sin embargo, debemos tener presente que este estado de iluminación no es mera cuestión de purificar el intelecto vaciándolo de toda imagen. Es

Dios mismo quien purifica la inteligencia humana, y lo hace no sólo por medio de la gnosis (conocimiento), sino también del agapé (amor). El monje contemplativo no ve a Dios directamente por su propia luz, lo que para Evagrio supondría una forma imposible de participar en la visión beatífica, sino que lo ve en el intelecto desnudo y lleno de luz que refleja a Dios como imagen pura y perfecta. Este intelecto puro es el lugar donde Dios y el hombre se encuentran en el amor, el locus Dei.

Una luz interior

El contemplativo ve a Dios como en un espejo, a la luz de la naturaleza del hombre como esencialmente espíritu (el estado primitivo del ser humano). Al ver su verdadero «yo» en un estado de completa pureza y «desnudez», la persona que practica la oración contemplativa descubre a Dios como el autor y fundamento del «yo». De manera que la contemplación más excelsa no implica dos actos, sino sólo uno. La base de esta interpretación del acto contemplativo es la doctrina bíblica de la imagen de Dios en el hombre. La «primera» contemplación (theoría physiké) llega a Dios a través de objetos inferiores que llevan la huella de su sabiduría, mientras la segunda (theoría theologiké) lo posee en el espíritu, la semejanza de su mismo Ser.

Evagrio recurre normalmente a expresiones apofáticas para indicar que ese conocimiento no puede ser comprendido mediante ningún concepto racional. Pero sí emplea una importante expresión que posteriormente fue desarrollada por autores hesicastas como san Simeón el Nuevo Teólogo y san Gregorio Palamas. En tal grado de oración pura, el hombre, el espíritu purificado, «comienza a ver su propia luz»19.

Emplea también una importante frase que auspiciaría el concepto de «hesychía» o logro de la calma interior. En esa oración sin forma, purificada de toda pasión y vacía de toda imagen o concepto, el espíritu es entonces capaz de «permanecer en profunda calma»20. En estas dos frases utilizadas por Evagrio, lo que se pone de relieve es que es una condición «natural» del espíritu humano ver a Dios con la luz que dicho espíritu posee y, al hacerlo,

enseñarle la plenitud de la integración, que registra paz, calma, armonía interna y tranquilidad profundas. Estos dos elementos de luz interior y calma interior son elementos centrales del hesicasmo.

El nombre de Jesús

Por consiguiente, a finales del siglo IV vemos dos espiritualidades cristianas orientales diferenciadas por poner el acento en puntos distintos: la de Macario y la de Evagrio. Diadoco de Fótice, en Epiro (siglo V), hizo mucho por unir estas dos corrientes de espiritualidad en una espiritualidad bíblica más coherente, combinando hábilmente los siguientes elementos: el entorno filosófico de Evagrio, el énfasis de Macario en la espiritualización del cristiano individual, la insistencia bíblica en la doctrina esencial concerniente a la caída de la humanidad, la centralidad de la redención de Jesucristo y la promesa de transformación del hombre y su universo en la vida venidera`.

Pero el centro del hesicasmo, que comienza en el siglo VI y se prolonga durante varios siglos, fue el monasterio de santa Catalina del Monte Sinaí, donde tuvo lugar la verdadera sínte sis de lo mejor de las dos corrientes de espiritualidad. Simbólicamente, en el hermoso icono mosaico del ábside de la iglesia, la transfiguración de Moisés en la oscuridad de la nube del no saber del Monte Sinaí y su participación en la transfiguración de Jesús en el Monte Tabor se conmemora a la luz de este último hecho. Esta escuela sinaíta de espiritualidad hesicasta está representada principalmente por Nilo, Juan Clímaco, Hesiquio y Filoteo.

Con su insistencia en la vida solitaria, en «la guarda del corazón» y en la oración mental, transmitían la síntesis que Evagrio hizo de Orígenes y de los Padres del desierto. Los Padres insistían en el hesicasmo de las prácticas ascéticas destinadas a desarrollar la hesychía o tranquilidad, tanto exterior como interior. Esto significa insistir en retirarse de la sociedad de otros hombres y mujeres y silenciar los labios y el corazón, reduciendo todos los cuidados únicamente al absolutamente esencial: la ocupación evangélica de buscar el Reino de Dios. Esta lucha interior por vivir únicamente para Dios se

plasmaba en una vigilancia o sobriedad constante del pensamiento. Cuando, a través de la atención interior, la mente o el corazón alcanzaban la hesychía o descanso de los pensamientos apasionados, podía contemplar a Dios incesantemente`.

A esta praxis se añade la enseñanza de Evagrio sobre la contemplación o theoría. Así la mente, el espejo de Dios, ahora purificada, puede contemplar incesantemente a la Trinidad mediante su divinización, merced a la gracia. El espíritu del hombre se convierte en templo de Dios, y la apatheia - el estado de integración, sin que las pasiones sean una carga o impedimento para la oración - suscita la oración continua o contemplación de Dios.

La escuela sinaíta combina esto con el énfasis de Macario. El hombre ya no es como Evagrio lo describe: un «intelecto»; el hombre es ahora un corazón que encuentra a Dios totalmente en una relación de amor yo-Tú, no a través de imágenes. Incluso las visiones corpóreas tienen que ser desacreditadas, y la presencia de Dios ha de guardarse en el corazón por el penthos (dolor permanente de los pecados), que se desarrolla mediante el pensamiento continuo de la muerte y el juicio, el don de lágrimas y un completo desapego de todas las criaturas. Sin embargo, en la forma sinaíta del hesicasmo se encuentra un nuevo elemento: una cálida devoción personal por Jesús, suscitada por una sencilla jaculatoria o por el mero nombre de Jesús repetido indefinidamente como forma de centrarse en la consciencia (el corazón) de la transformadora presencia del Jesús sanador.

El más famoso de los Padres sinaítas es, sin lugar a dudas, san Juan Clímaco (llamado así porque escribió el clásico La escala (en griego, klimax) del paraíso23, en cuyos escritos encontramos mucho de la espiritualidad de Evagrio. Juan Clímaco ha legado a la posteridad su recuerdo de la presencia de Dios por el uso de una breve frase repetida a menudo, normalmente conectada con el nombre o la función salvífica de Jesús e insistiendo siempre en el grito de misericordia y perdón. Uno de sus famosos textos dice lo siguiente:

«Que el pensamiento de la muerte te acompañe al dormir y al despertar, y con él la oración monovocálica de Jesús (monologistos Jesou euché). Porque nada puede acontecerte en el sueño que pueda prevalecer sobre tal protección»24.

En este momento de desarrollo del hesicasmo aún no se había establecido la fórmula de la Oración de Jesús: «Señor Jesu cristo, Hijo de Dios, ten misericordia de mí, pecador». De acuerdo con I.Hausherr, Clímaco abogaba por lo que los primeros Padres del desierto habían enseñado al insistir en la «obra oculta» (en griego, Krypté ergasia). Esto supone que la principal labor de los Padres era traer a la memoria el recuerdo de Dios o la presencia de Dios en todos los momentos de vigilia a través de la articulación, vocal o mentalmente, de una frase breve25. Esto se pone de manifiesto en la definición que Clímaco hace de la hesychía:

«La hesychía es adoración continua del Dios omnipresente. Que el recuerdo de Jesús se una a tu respiración, y entonces conocerás los beneficios de la hesychía... la desgracia del hesicasta es la interrupción de la oración» 26.

Un texto final que tendría gran influencia en la vinculación del hesicasmo con la repetición del nombre de Jesús es la frase de Clímaco: «Flagela a tus enemigos con el nombre de Jesús, porque no hay arma más poderosa ni en el cielo ni en la tierra»27. Aquí emplea Clímaco el nombre de Jesús en el sentido semítico de presencia. Generaciones posteriores de hesicastas, al leer estos textos de Clímaco, utilizarían el nombre de Jesús como un «mantra» cristiano destinado a combatir los ataques de los demonios e invocar la misericordia del Señor.

Filoteo del Sinaí, discípulo de Clímaco, acercó un paso más el hesicasmo bizantino a una repetición constante del nombre de Jesús:

«El dulce recuerdo de Dios, es decir, Jesús, emparejado con el justo castigo sincero y la contrición beneficiosa, puede aniquilar siempre

> toda la fascinación de los pensamientos, la variedad de las sugestiones... que tratan peligrosamente de devorar nuestra alma. Cuando Jesús es invocado, lo abrasa fácilmente todo ello. Porque en ningún otro lugar podemos encontrar salvación, excepto en Jesucristo... Y así cada hora y cada momento guardemos celosamente nuestro corazón de pensamientos que oscurezcan el espejo del alma, que debe contener, dibujada e impresa en ella, únicamente la radiante imagen de Jesucristo, que es sabiduría y poder de Dios Padre» 28.

La Oración de Jesús

Merced a la influencia de hombres como Diodoco, Juan Clímaco, Filoteo y Hesiquio del Monte Sinaí, la gran libertad de que gozaban los hesicastas al recitar una jaculatoria como técnica para centrarse en la presencia de Jesucristo comenzó a restringirse a una fórmula fija: «Señor Jesucristo, Hijo de Dios, ten misericordia de mí, pecador», lo que se ve claramente en un documento atribuido falsamente a san Juan Crisóstomo. Dice el texto:

> «Os imploro, hermanos, que no abandonéis ni descuidéis nunca la regla de oración... Ya coma, ya beba, en su casa o de viaje, o sea cual sea lo que haga, el monje debe decir constantemente: "Señor Jesucristo, Hijo de Dios, ten misericordia de mí". Recordar el nombre de nuestro Señor Jesucristo debe incitarle a luchar contra el enemigo. A través de este recuerdo, el alma que se fuerza a esta práctica puede descubrir todo cuanto hay en el interior, tanto bueno como malo... El nombre de nuestro Señor Jesucristo, al descender a las profundidades del corazón, doblegará a la serpiente, que tanto poder tiene en las praderas del corazón, y salvará nuestra alma, llevándola a la vida. Así, permaneced constantemente con el nombre de nuestro Señor Jesucristo, para que el corazón incorpore al Señor, y el Señor al corazón, y ambos se hagan uno. Pero esto no se logra en uno o dos días; requiere muchos años y enorme constancia. Porque es precisa una larga y prolongada labor para expulsar al enemigo con el fin de

que Cristo more en nosotros»29.

Vemos aquí que la libertad y la espontaneidad de que gozaba el monje anteriormente en la elección de la fórmula que se obligaba a repetir de manera incesante son reemplazadas por una oración precisa, y no otra. Este documento parece ser de fecha posterior a los escritos del siglo XII de Nicéforo. A Nicéforo, de acuerdo con la investigación de 1. Hausherr, se le atribuye la autoría del tratado Sobre los tres métodos de atención y oración30. Este documento, más que ningún otro en la historia del hesicasmo, vinculaba las antiguas tradiciones de los Padres del desierto en sus vigilantes intentos de alcanzar la consciencia interna y la sobriedad (nepsis) con las técnicas fisio-psicológicas, que a menudo parecen reflejar una influencia musulmana con su uso del dhikr o sagrado nombre de Alá31.

Renacimiento del Monte Athos

Es a san Gregorio del Sinaí a quien debe atribuirse el inicio del renacimiento del hesicasmo en el Monte Athos en el siglo XIV. Este santo es conocido como maestro de la santa sobriedad y del método activo de oración de la mente-en-el-corazón. En sus Textos sobre los mandamientos y los dogmas encontramos la enseñanza tradicional y sólida de los Padres sinaítas sobre el ascetismo y la oración. Pero en sus Instrucciones a los hesicastas expone con detalle instrucciones sobre cómo sentarse en la celda, cómo decir la Oración de Jesús, cómo alejar los pensamientos, cómo respirar y dividir la Oración de Jesús a fin de sincronizarla con la respiración32.

Gregorio llevó las enseñanzas de los padres hesicastas a la península del Monte Athos e inició un movimiento que iba a establecer el hesicasmo como doctrina mística central de la ortodoxia`. Insistía en la purificación del alma y en la lucha contra las pasiones, en la necesidad de llegar a la apatheia de Evagrio, la infusión de la luz divina y el conocimiento sobrenatural del mundo creado, merced a una íntima unión del alma con Dios, como enseñaban sus predecesores, en especial Clímaco y Simeón el Nuevo Teólogo. Transmitió con absoluta fidelidad la purificación ascética del

«corazón» de sus predecesores sinaítas y elaboró la tendencia de Simeón a concretar y localizar la experiencia sobrenatural en el corazón del hombre. Por eso contamos con la Oración de Jesús - «Señor Jesucristo, Hijo de Dios, ten misericordia de mí, pecador» - vinculada al ritmo de una respiración controlada. No se trataba únicamente de una oración vocal, sino que tenía que sincronizarse espontáneamente con los latidos del corazón, a fin de que, mediante ella, se controlaran los pensamientos, y el corazón «orara siempre», como san Pablo exhortaba a hacer a los primeros cristianos.

Mediante la oración continua se abrió el camino a la contemplación de Dios. Para alcanzar una «oración del corazón» espontánea, san Gregorio especificó en detalle la posición del cuerpo, a fin de facilitar la respiración pausada y ayudar al alma a entrar en el corazón. Pero Gregorio insiste una y otra vez en el gran peligro del auto-engaño y en la necesidad de escuchar a los guías espirituales, en lugar de seguir las propias inclinaciones. En suma, insistía, más que en ningún elemento de la técnica material para practicar la Oración de Jesús, en la necesidad de acompañar la oración de virtudes como el ayuno, la abstinencia, la vigilia, la paciencia, el coraje, el silencio, las lágrimas y la humildad: virtudes, todas ellas, sumamente encomiadas por los primeros Padres del desierto.

El canon de los Padres hesicastas aprobados se recogió en los escritos del patriarca Calixto y de Ignacio Xantopoulos en sus Directions to Hesychasts in a Hundred Chapters34, texto que combina de manera excelente las dos tendencias hesicastas. La primera es la tendencia intelectual contemplativa de Evagrio, Diadoco, Máximo y los padres sinaítas, que hace hincapié en el control de todos los pensamientos a través de la soledad, la sobriedad y el dolor de los pecados, a fin de que la mente, liberada de la influencia de las pasiones, pueda contemplar al Dios interior. La otra tendencia insiste en la repetición constante de la Oración de Jesús con sus técnicas materiales de respiración, postura y luz tabórica como experiencia visible para los ojos corpóreos.

Energías increadas

Fue san Gregorio Palamas (t 1359) quien salió en defensa de los padres hesicastas cuando fueron atacados por el monje italiano Barlaam de Calabria35. Barlaam satirizó las experiencias referidas por los monjes del Monte Athos, que, empleando la Oración de Jesús, afirmaban experimentar a Dios al experimentar la luz tabórica. Gregorio Palamas distinguía entre la esencia de Dios, que ningún ser humano puede experimentar nunca totalmente, y las energías increadas del amor de Dios, que son accesibles a la experiencia mística de personas de profunda oración contemplativa. Estas energías no son accidentes ni cosas; son, de acuerdo con Gregorio, Dios en su relación energética trina con el mundo creado. El fin de estas energías es divinizar al hombre como partícipe por la gracia de la naturaleza misma de Dios.

Aunque Gregorio no añade nada nuevo al método hesicasta como tal, su nombre está asociado a la forma definitiva que adoptó el hesicasmo36. En su tratado Sobre los bienaventurados hesicastas37, Gregorio Palamas hace una defensa del método, situándolo en su auténtica relación subordinada con la esencia del hesicasmo. Sus escritos resultarían ser una canonización de la espiritualidad hesicasta para la ortodoxia, con su afirmación de que no sólo es la auténtica espiritualidad tradicional del cristianismo bizantino oriental, sino la única espiritualidad para las futuras generaciones ortodoxas. Mediante la sobriedad y el autodominio, la mente debe ser mantenida dentro del cuerpo, a fin de que la persona entera pueda participar de la grandeza de la mente. Pero ¿cómo puede controlarse la mente si no se la confina en el cuerpo sin permitirle dispersarse en multiplicidad, debido a los sentidos? Volviéndose sobre sí mismo, se le permite al hombre ascender hacia Dios.

Los escritos de los padres hesicastas tradicionales, incluido Gregorio Palamas, fueron reunidos en lo que ha llegado a nosotros con el término Filocalia (vocablo griego que significa «el amor a lo bueno»). Esta recopilación la llevaron a cabo Macario de Corinto (t 1805) y Nicodemo

Hagiorita (t 1809), y se publicó por primera vez en griego en Venecia en el año 1782. Se tradujo parcialmente al eslavo eclesiástico por Paissy Velitchkovsky (1722-1794). Paissy inició un renacimiento hesicasta en Rumanía, donde fue abad del monasterio de Neamt. Este renacimiento se extendió a todo el mundo eslavo, y en especial a Rusia. La espiritualidad hesicasta había llegado anteriormente a Rusia a través de los escritos de san Nil Sorsky (t 1508), que vivió en el Monte Athos y formó en el norte de Rusia un grupo de monjes profundamente contemplativos y ascéticos que perpetuaron lo mejor de las enseñanzas de los primeros padres hesicastas38.

A finales del siglo XIX, Teófanes el Recluso realizó una traducción de la Filocalia que incluyó más autores hesicastas que la traducción de Paissy. La tituló, como lo había hecho Paissy, Dobrotuliubie; pero Teófanes tuvo el cuidado de eliminar todo elemento de la Filocalia que insistiese demasiado en las técnicas físicas, porque tanto él como el obispo Ignacio Brianchaninov (1807-1867) eran conscientes de los abusos ocasionados por el uso de tales técnicas sin la debida dirección espiritual39 Pero no cabe duda de que la obra que popularizó la Oración de Jesús y la puso al alcance de los laicos rusos y, a través de los inmigrantes rusos, de los occidentales, fue la reducida obra anónima titulada El peregrino ruso40.

El peregrino ruso es un delicioso relato de un campesino ruso que recorre Rusia a pie, especialmente Siberia, mientras reza la Oración de Jesús. Se trata de una espiritualidad al alcance de las personas comunes y corrientes que se someten a disciplina para entrar en su «corazón» y experimentar en él la luz interior del Jesús que mora en él. El peregrino dice a sus lectores:

> «Y eso puede hacerlo cualquiera. No cuesta nada más que el esfuerzo de sumirse en silencio en las profundidades del propio corazón e invocar más y más el radiante Nombre de Jesús. Todo el que lo hace siente de inmediato la luz interior, todo le resulta comprensible; incluso, a esa luz, percibe alguno de los misterios del Reino de Dios. ¡Y qué profundidad y luz hay en el misterio de un hombre que llega a

saber que tiene el poder de sumirse en las profundidades de su propio ser para verse desde su interior, deleitarse en su autoconocimiento, apiadarse de sí mismo y llorar de alegría por su caída y su mala voluntad...!»41.

El hesicasmo ha llegado a Occidente principalmente a través del uso popular de la Oración de Jesús. Esta oración es breve, y las instrucciones que se dan en la Filocalia o en El peregrino ruso muestran lo fácil que es sincronizar la oración, hecha de la trascendencia de nuestro Señor Jesucristo y la pecaminosidad del hombre, con la respiración. Si alguien trata de seguir en detalle las instrucciones de la Filocalia, encontrará técnicas para contribuir a su concentración mental, como la inmovilidad física, el control o la suspensión de la respiración y la fijación de los ojos en la zona del corazón físico, el estómago o el ombligo, en orden a «llevar la mente al corazón», frase común en los textos de los padres hesicastas. Los gozos de este misticismo se describen como sensación de calidez interior y percepción física de la luz interior, llamada «luz tabórica».

El verdadero hesicasmo

Este capítulo ha presentado una apresurada visión histórica de la espiritualidad hesicasta. Hemos visto que esta espiritualidad tiene sus orígenes en el Evangelio y en la espiritualidad de los hombres y mujeres que se retiraron a los desiertos de Egipto, Siria y Palestina en los siglos IV y V.Pero dista mucho de ser una espiritualidad monolítica fundada en elementos estáticos que hayan pasado de generación en generación sin ningún cambio ni adición.

Macario, arraigado en una espiritualidad semítica siria del «corazón», añadió el elemento holístico de oración incesante de toda la persona a través de la relación cuerpo-alma-espíritu. Este acento ponía de relieve la sensación consciente de la presencia de Jesús, que mora en el «corazón», el nivel más profundo o «centro» de la consciencia de la persona cuando se encuentra con Dios como Fundamento del ser humano.

Evagrio y su intelectualismo neoplatónico insistían en el vaciamiento de la mente de toda imagen y pensamiento, a fin de alcanzar el estado desapasionado de unidad con Dios. El alma «volvía» a su verdadera naturaleza como espejo que refleja la omnipresente Luz de Dios.

Las prácticas ascéticas, arraigadas en la Escritura, pero también muy inspiradas en la filosofía del hombre del estoicismo y el neoplatonismo, constituían siempre un elemento esencial del hesicasmo. Parte del ascetismo conceptuado como necesario para llevar al cristiano a la escucha y la entrega total de su ser a la Trinidad que moraba en él, era la disciplina de centrarse en la repetición de la Oración de Jesús sincronizando su recitación mental con la respiración.

Hasta aquí la breve revisión del desarrollo histórico del hesicasmo bizantino. En los capítulos que siguen nos centraremos en elementos concretos esenciales a este tipo de espiritualidad cristiana oriental.

Fue Rudolph Bultmann quien tomó el análisis existencial del ser inauténtico y auténtico del hombre como principio hermenéutico y lo empleó para «desmitificar» los mitos que descubría en la Sagrada Escritura. ¿No podemos nosotros tomar la espiritualidad de los padres hesicastas y «desmitificar» el lenguaje mitopoético que utilizaban en orden a purificar su mensaje? El propósito de cada uno de los capítulos siguientes será no sólo interpretar lo que los padres enseñaban de verdadero cristianismo, sino también adaptar esos elementos a una espiritualidad auténtica para los cristianos modernos.

2

Retirarse al silencio de la soledad

Dios ha implantado en nosotros un ardiente deseo de preservar nuestra vida. Ante cualquier amenaza contra ella, o luchamos o huimos. El miedo presenta el aspecto positivo de ser un mecanismo defensivo, y es un modo de funcionamiento instintivo dirigido a mantener seguro lo que tanto valoramos: nuestra propia vida.

Una característica, no sólo de los padres hesicastas, sino de todos los cristianos e incluso de los místicos no cristianos de todas las épocas, es su insistencia en apartarse del «mundo». Jesús predijo que el «mundo» odiaría a sus seguidores, del mismo modo que lo odió a él (Jn 17,14).

La actitud hacia el «mundo» del Nuevo Testamento es de indiferencia. La actitud de los primeros cristianos, hombres y mujeres que se apartaron del mundo como de un temible enemigo, fue de protesta categórica. El emperador Constantino puso fin a la era del martirio y se adhirió a la Iglesia, proclamando el cristianismo religión oficial del Imperio Romano. Pero el mensaje de Jesús se distorsionó enseguida. A.Whitehead dice:

> «Cuando el mundo occidental aceptó el cristianismo, el César triunfó... La Iglesia otorgó a Dios atributos que pertenecían exclusivamente al César»'.

La Iglesia y el Estado se emparejaron en una sinfonía en la que la Iglesia acomodó su existencia y su mensaje a los deseos del Estado. Dejó de oponerse activamente a la «mundanidad», que en los primeros siglos era considerada el enemigo más directo del cristianismo. San Basilio escribe sobre el estado del cristianismo en el siglo IV:

> «Las doctrinas de los Padres son despreciadas, las especulaciones de

los innovadores tienen gran influencia en la Iglesia. Los hombres prefieren ser inventores de sistemas artificiosos que teólogos. La sabiduría de este mundo ocupa un lugar de honor, al haber dejado de gloriarse en la cruz. Se prescinde de los pastores, situando en su lugar a terribles lobos para hostigar al rebaño. Nadie se reúne en las casas de oración; los desiertos están llenos de personas en duelo»2.

Retirarse al desierto

Entre los cristianos que vivían su fe con seriedad y que se retiraron a los desiertos de Egipto, Siria y Mesopotamia, se desarrolló un extraño movimiento de protesta. Antes del edicto de tolerancia del cristianismo de Constantino, el mundo pagano luchaba por eliminar a los cristianos mediante el martirio. Ahora era el eremita quien pasaba al ataque y eliminaba al mundo de su propia vida. El tono dominante era la agresión. Las tenebrosas cárceles donde los cristianos se pudrían, los anfiteatros donde bestias voraces desgarraban a los mártires, fueron reemplazados por el inmenso, sofocante y árido desierto. Para aquellos primeros atletas de Cristo, el desierto era la zona de penumbra entre el mundo profano, que gemía sometido a la esclavitud del pecado o de una caótica desorientación respecto de Dios, y la Jerusalén celestial del mundo transfigurado venidero.

No se retiraban del mundo por cobardía o egoísmo espiritual, sino como co-creadores conscientes, luchadores en los puestos más avanzados, «hombres ebrios de Dios», como los llamaba Macario. Eran profetas escatológicos que construían una comunidad, un modo de vida con Dios que se parecía mucho a la vida venidera en el esjatón. Aun viviendo en un cuerpo en el tiempo y el espacio, apuntaban a una existencia espiritual transfigurada fuera del tiempo y del espacio. Paladio nos dice en su Historia lausíaca que miles de hombres y mujeres dejaban las ciudades para construir grandes comunidades concordes con la «Nueva Creación» de san Pablo en Egipto, Siria y Mesopotamia.

Los padres del desierto estaban preparando el desarrollo de una sociedad

de cultura cristiana. La humanidad en su conjunto no podía encontrar a Dios partiendo de la naturaleza caída, de personas infectadas por un egocentrismo autónomo y un rechazo básico a abrirse a Dios como su realidad suprema. Dios sigue siendo exterior al individuo y a la sociedad en la medida en que las pasiones son interiores y posesivas. Paradójicamente, el ascenso hacia Dios comienza con el descenso a uno mismo. El hombre, como sabían los Padres del desierto, debe abrirse paso, a través del miedo inicial a dejar este mundo de sentidos y experiencias psíquicas que tan fácilmente le asegura su autosuficiencia, en orden a descender a su verdadero yo.

El árido y ardiente desierto floreció como «campiña espiritual». El objetivo de aquellos ascetas era «recapitular todas las cosas en Cristo», como dice san Pablo (2 Co 5,19; Col 1,20), para retornar al estado del primer hombre. Entrando en su verdadero yo en Dios, fructificarían las semillas de divinidad plantadas en ellos cuando Dios dispuso hacer al hombre a su imagen y semejanza (Gn 1,26). Dice san Macario en su segunda homilía:

> «Cuando, ciertamente, dice el Apóstol: "Despojaos del hombre viejo" (Ef 4,22), se refiere al hombre entero con nuevos ojos en lugar de los viejos, oídos que reemplazan oídos, manos por manos, pies por pies» 3.

Los Padres del desierto no sólo protestaban contra la diluida forma de cristianismo, resultado de la acomodación de su mensaje a la mundanidad de la corte de Constantinopla, sino que eran el «resto» del pueblo en el desierto que llamaba a los cristianos a volver al auténtico mensaje de Jesucristo. Podríamos pensar que la fiereza de sus prácticas ascéticas - vigilias, ayunos, mortificaciones, oración constante... - es una exageración, e incluso no tanto una virtud cuanto un vicio. Nuestro sentido común nos dice que Dios no pide tanto de nosotros; sin embargo, la espiritualidad del desierto nos grita lo terriblemente celoso que es Dios, que, después de entregarse a sí mismo, lo pide todo de sus hijos. Los Padres del desierto se habían encontrado con Dios de persona a persona y respondían a su condescendiente amor a los hombres

con una entrega total. Su ejemplo nos indica el ideal del cristianismo: «Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con todas tus fuerzas».

Una interpretación

Con la insistencia en retirarse del mundo y observar un silencio y una soledad totales, aparecieron abusos que se perpetuaron en la espiritualidad de los siglos posteriores. La Imitación de Cristo preconizaba como ideal el dicho: «Cuantas veces estuve entre los hombres, volví menos hombre»[4].

La «carne» del Nuevo Testamento, en especial como suele emplear el término san Pablo (sarx en griego), era con demasiada frecuencia sinónimo del cuerpo humano. Tratar con dureza al cuerpo para someterlo mediante terribles ayunos, vigilias y castigos autoinfligidos se convirtió a menudo en un ideal estoico y un rechazo de la creación de Dios. Cualquier cesión a las necesidades del cuerpo, especialmente en cuanto al sexo, tenía que ser violentamente erradicada.

San Juan Clímaco alaba al monje que se envuelve la mano con su hábito para llevar a su madre enferma. Y dice: «insensibiliza tu mano a las cosas naturales o no, ya sea en tu cuerpo o en el ajeno»s.

El dualismo del gnosticismo influyó también en el rechazo del cuerpo humano por parte de algunos monjes. Muchas de sus severas mortificaciones corporales podían explicarse por el axioma gnóstico: «Mi cuerpo me mata; por tanto, yo lo mato»[6]. Varias sectas heréticas se desarrollaron merced a la mezcla de principios gnósticos y cristianos. Los encratitas (que se abstenían del matrimonio, la carne, el vino, etcétera) se ganaron la admiración de muchos cristianos ortodoxos por la intensidad de sus logros en la mortificación corporal. Lo cual, indudablemente, explica el fervor de los monjes cristianos en el desierto, que sentían como una obligación realizar en nombre del cristianismo mayores mortificaciones que los herejes.

Pero a pesar de que algunos monjes tuvieran una actitud no cristiana hacia el cuerpo y una actitud insana en relación con el alejamiento del mundo, que llevaba a la deshumanización de su personalidad, la mayoría de los Padres del desierto crecían en verdadera santidad a través de una espiritualidad sana que sigue conteniendo importantes elementos para nosotros, que vivimos en el siglo XXI. Básicamente, cuando leemos los escritos de los monjes del desierto, reaccionamos negativamente ante su retirada del mundo. Da la impresión de que aceptaban el principio neoplatónico de que lo más excelso que una persona puede alcanzar en esta vida es el conocimiento de sí misma mediante la concentración en la dinámica interna de sus poderes espirituales y la autodisciplina vivida en una soledad y un silencio lo más absolutos posible.

¿Qué interpretación verdadera podemos encontrar en defensa de su vida y en beneficio de nuestra vida espiritual hoy? La clave para comprender su vida y sus escritos radica en entender como ellos lo hacían la tensión entre lo que faltaba de autenticidad en su vida y en el «mundo» circundante y lo que era posible al esforzarse por lograr verdadera autenticidad con la ayuda de la gracia divinizante de Dios. Fundamentalmente, nos enseñan que la existencia humana es un vivir en tensión, no entre el cuerpo físico y el espíritu, no entre la opción por vivir en el mundo o en el desierto apartado de los demás seres humanos, sino entre nuestra básica condición caída, por la cual tendemos al egocentrismo y no a centrarnos en Dios, y lo que puede ser posible merced a la gracia y la cooperación divinas. Todos los seres humanos, en todo tiempo y lugar, tendemos a dejarnos absorber por las preocupaciones inmediatas, que nos apartan de la preocupación última. Olvidamos lo esclavizados que estamos a nuestros sentidos y vivimos en un estado continuo de «olvido» de nuestro verdadero destino como hijos de Dios. Este estado de ser arrojado a un torbellino de confusión y egocentrismo lo denominan los Padres «mataia merimna», estado de preocupación por cuidados vanos. Jesús había predicado contra tal preocupación por las cosas de comer y de vestir, porque dejarse absorber por ella aparta de la búsqueda seria y plena del Reino de Dios (Le 12,22-31).

San Pablo advierte del peligro de ser «llevados a la deriva y zarandeados por cualquier viento de doctrina, a merced de la malicia humana» (Ef 4,14; cf. Hb 13,9). Los monjes del desierto, al utilizar el lenguaje mitopoético y el simbolismo de la Sagrada Escritura, vinculaban el mundo, el demonio y la carne a esa errática preocupación por cosas no esenciales para expresar lo que Heidegger llama inautenticidad humana. Ese lenguaje mítico, tan arraigado en la Escritura, como R.Bultmann ha indicado en sus libros sobre desmitificación de esos mitos bíblicos, expresa una verdad acerca de la condición humana que es tan real y tan vasta en sus repercusiones universales que los simples conceptos categóricos no podrían nunca expresarla. Sin embargo, ese lenguaje mítico, si ha de ser efectivo a la hora de transmitir nuevo conocimiento, debe experimentarse en lo más profundo de la propia vida psíquica y espiritual. Un ejemplo de ese lenguaje de los padres hesicastas Calixto e Ignacio se encuentra en sus Directrices para los Hesicastas:

> «La seducción y la imperecedera enemistad a que nos somete el temible Belial nos enseñan a apartarnos de los mandamientos de Dios, que salvan nuestra alma, y a vernos sacudidos de acá para allá en rápidos que destruyen el alma»'.

Para poder entender mejor lo que los padres decían con el uso de ese lenguaje mitopoético, veamos en nuestro tiempo el intento de Heidegger de describir básicamente la misma condición humana que interesaba a los Padres del desierto. De acuerdo con Heidegger, la cura o el cuidado está constituido de facticidad, posibilidad y caída.

En nuestra facticidad somos definidos por nuestro ser-ahí (Dasein), en un lugar y un tiempo concretos, arrojados a un mundo limitado del que no podemos separar nuestra existencia.

En nuestra posibilidad, sin embargo, estamos abiertos al futuro, que nunca termina. Pero esta posibilidad sigue viniendo definida por nuestra facticidad. El problema básico de todos nosotros es la tendencia constante a ignorar

nuestra posibilidad y a sumergirnos por completo en el presente. Este estado de facticidad es precario cuando se ignora y describe lo que bíblicamente se expresa con caída.

John Macquarrie se basa en los conceptos de Heidegger para ver en el mundo, por tanto, dos aspectos. Puede ser el lugar de nuestro futuro desarrollo de acuerdo con nuestro potencial; y puede ser visto también como una fuerza hostil que amenaza nuestra verdadera existencia. Dice Macquarrie:

> «El concepto existencial completo del mundo tiene, por tanto, dos aspectos: a) El mundo es un sistema instrumental, un taller, que ha de entenderse en relación con el interés práctico del hombre; b) El mundo constituye una amenaza para la auténtica existencia del hombre, en la medida en que puede perderse en él y le oculta la diferencia entre su propio ser y el ser de lo que está dentro del mundo»$.

El Antiguo y el Nuevo Testamento, así como los autores hesicastas, mantienen esta distinción. En esos escritos vemos claramente la referencia al mundo como creación de Dios, al que Él considera bueno y con el que debemos cooperar para servir a la gloria de Dios y contribuir a nuestra felicidad. La espiritualidad de la retirada del mundo hace hincapié en el peligro del «interés práctico», en la medida en que puede tender a sumergirnos en el día a día del presente y llevarnos a identificarnos con los objetos que nos rodean. Esta distinción entre el mundo como instrumento que emplear para servir a la gloria de Dios y el mundo como obstáculo del Reino de Dios se manifiesta con claridad en el siguiente texto, escrito por san Isaac de Siria en el siglo VII:

> «Cuando oigas que es necesario retirarse del mundo, dejar el mundo, purificarse de todo cuanto pertenece al mundo, debes aprender primero a entender el término mundo, no en su sentido cotidiano, sino en su significado puramente interno. Cuando comprendas lo que significa y las diferentes cosas que este término incluye, podrás aprender acerca de tu alma: lo distante que está del mundo y lo que

hay mezclado en ella que es del mundo. "Mundo" es una palabra colectiva que abarca lo que se llama "pasiones". Cuando queremos hablar de pasiones colectivamente, las llamamos "el mundo"; cuando queremos distinguir entre ellas de acuerdo con sus distintos nombres, las llamamos "pasiones"» 9.

Los significados del silencio y la soledad

Si tenemos presente, por tanto, este doble significado de «mundo», podemos interpretar el significado del silencio y la soledad tal como se encuentran en los textos de los padres hesicastas y en casi todos los demás místicos cristianos. Los Padres del desierto sabían que el cristianismo es un proceso divinizador que tiene lugar gradualmente en el «corazón» humano, en el centro interior donde se encuentran el hombre y el Dios trino. Es en el corazón del hombre donde Dios está diciendo constantemente su Palabra a través del Espíritu de amor. Los padres hesicastas no hacían más que seguir la Escritura cuando empleaban el corazón como lugar donde el hombre se encuentra con Dios con su yo existencial, que en ocasiones necesita de la sanación de Dios, y con su yo agraciado transformado como una «nueva criatura» en Jesucristo. La soledad es más que estar solo separado de las demás personas. El silencio es más que no hablar.

La soledad es retirarse de la multiplicidad de los cuidados «mundanales» para entrar en la unidad con Dios. Esta retirada admite muchos grados. Arsenio, uno de los primeros monjes que dejaron la corte bizantina para retirarse al desierto, había oído una voz que le decía: «fuge, tace et quiesce», «huye, calla y permanece tranquilo». Estos tres mandatos se encuentran más o menos en el centro de la espiritualidad hesicasta y exigen huir, apartarse del espíritu del mundo, y observar el silencio, al menos el silencio interior del corazón. Quies (hesychía en griego) es la necesaria tranquilidad en la que el ser entero se integra, de manera que ya no hay más dispersión egoísta de las pasiones en todas direcciones. Todo está coordinado y bajo la influencia de la gracia.

Tanto el silencio como la soledad, por tanto, deben interpretarse en lenguaje hesicasta en forma simbólica que abarque los diversos niveles de escucha atenta de la palabra de Dios cuando es dicha en el individuo y en los acontecimientos de la vida cotidiana. Además de la evidente retirada física y la máxima «soledad» que los hesicastas tanto valoraban y buscaban ansiosa y continuamente, enseñaban un silencio y una soledad que subrayaba una dinámica interior hacia una escucha más espiritual de la presencia de Dios morando en ellos. Este segundo estadio de la retirada, tal como lo describe el archimandrita Kallistos Ware10, es la espiritualidad de soledad y silencio en la celda del monje. Esto es una «localización» en sentido físico, en una comunidad de monjes o incluso de laicos que viven en el mundo, donde la persona se sitúa en un lugar tranquilo y corta la comunicación con los demás, en orden a estar alerta y evocando la presencia de Dios.

El silencio y la soledad auténticos que son necesarios no sólo para los monjes, sino para todos los cristianos, prescindiendo de su estilo de vida, se resumen en la frase «volverse a uno mismo», que es un estado del alma en el que el verdadero desierto se encuentra en el corazón. San Basilio describe esa vuelta a uno mismo:

> «Cuando la mente ya no está disipada entre las cosas externas ni dispersa por el mundo mediante los sentidos, vuelve a sí misma; y por medio de sí misma asciende al pensamiento de Dios»".

Éste es el estadio del silencio y la soledad que suscita una verdadera tranquilidad interna y un estado de escucha atenta y de entrega total a la palabra de Dios oída en las profundidades del propio ser.

Ese silencio y esa soledad interiores, estar a solas con Dios, lleva a la pobreza espiritual que Jesús proclamó bienaventurada e hizo equivalente al Reino de los cielos (Mt 5,3; Le 6,20). Es el estado kenótico de autovaciamiento para que nuestra actividad consistente en hablar y controlar a Dios mediante palabras e imágenes dé paso a una receptividad activa que es signo de un amor vivido en la entrega y el misterio. «Orar en el corazón» es

lo que constituye un don del Espíritu Santo, que ora en nosotros sin nuestras palabras, sino con la sola y no pronunciada Palabra de Dios (Rm 8,26-27). San Gregorio del Sinaí describe este vaciamiento de la mente de todo pensamiento para estar a solas con Dios:

> «Pero es bueno para quienes practican el silencio, para los cuales es más adecuado permanecer en Dios a solas, orar en su corazón y abstenerse de pensamientos. Porque, de acuerdo con Juan de la Escala [Clímaco], el silencio supone dejar a un lado los pensamientos acerca de cosas, ya sean de los sentidos o de la mente... Porque nuestro Dios es paz y está por encima de toda palabra y tumulto»'.

Aplicaciones

Gran parte de lo que encontramos escrito, no sólo en las obras de los Padres hesicastas, sino también en los textos de los místicos occidentales, habla de retirarse del mundo y vivir en silencio y soledad. Los autores solían ser monjes o monjas célibes que llevaban una vida que les permitía retirarse del multifacético mundo de las relaciones sociales; de los hombres, mujeres y niños que vivían en las ciudades; del trabajo diario en un entorno tecnológico; en general, de un mundo que verdaderamente en todas partes «gime... y sufre dolores de parto» (Rm 8,19-23). Al leer esas obras, podríamos sentir rechazo si interpretáramos falsamente sus motivos para retirarse, así como al ver la imposibilidad de lograr nosotros ese estado antes de poder siquiera progresar en una oración más profunda. Podemos tener incluso un avanzado sentido del verdadero encarnacionismo que nos muestre la posibilidad de encontrar a Jesucristo en la tecnología y precisamente dentro del «mundo», y ser aun menos receptivos al mensaje de tales autores. O podemos pensar que esa retirada literal es absolutamente necesaria y tratar de evadirnos de nuestro compromiso responsable con quienes viven en el «mundo».

Pero al presentar una interpretación de este lenguaje, que lo contempla en sus diversos niveles, podemos ver que tenemos mucho que aprender de las

enseñanzas de aquellos gigantes espirituales de los primeros días. Prescindiendo de si vivimos muy inmersos «en el mundo» o si estamos relativamente retirados del contacto inmediato con la multiplicidad del mundo, somos llamados a apartarnos de los vanos cuidados del «mundo, el demonio y la carne» y a entrar en el desierto interior. Cuanto más pospongamos la retirada a ese desierto, tanto más tenderemos, ya vivamos en el desierto físico o en el mundo, a ser «carnales» o no espirituales, como cristianos que no se han entregado interiormente a la guía interna del Espíritu Santo (Rm 8,3-11).

Thomas Merton describe el verdadero significado de la retirada que debe aplicarse a todos nosotros, no meramente a los monjes:

> «Éste es el secreto de la "renuncia monástica al mundo". No la denuncia ni la denigración ni la huida precipitada, la retirada resentida, sino la liberación, una forma de "vacación" permanente en el sentido original de "vaciamiento". El monje, simplemente, prescinde del inútil y tedioso bagaje de las preocupaciones vanas y se consagra en adelante a lo único realmente necesario, lo único que verdaderamente quiere: la búsqueda de sentido y amor, la búsqueda de su identidad, su nombre secreto prometido a él por Dios (Ap 2,17) y de la paz de Cristo, que el mundo no puede dar (Jn 14,27)» 13.

Si estamos deseosos de experimentar a Dios, debemos introducirnos resueltamente en nuestro interior, apartándonos del mundo y de los vanos cuidados que nos hacen centrarnos exclusivamente en nosotros mismos, en nuestro «falso yo». Nuestro verdadero yo yace en lo profundo de nosotros como una semilla oculta en la tierra. Volviendo a nuestro «corazón», encontramos nuestro centro más profundo abriéndonos conscientemente a la amorosa presencia del Dios trino que mora en nosotros. Sin esa «soledad» en nuestro corazón, nunca conoceremos nuestra verdadera identidad, que ha estado unida desde toda la eternidad en la mente del Padre celestial con su Logos-hechocarne, Jesucristo. Nuestra verdadera autenticidad no puede

encontrarse nunca en el mundo ilusorio que no reconoce a Dios como principio y fin de toda creación y toda vida.

Cuanto más dispersos y distraídos estemos por objetos exteriores a nosotros, tanto menos consciente será nuestra oración y tanto menos unificadora nuestra unión de mente con la mente de Dios en una entrega amorosa. Tememos desprendernos de nuestros controlados niveles de existencia. Sin embargo, Dios nos llama a un silencio y una soledad de corazón donde toda artificialidad se desmorona, y brotan nuevos poderes psíquicos y espirituales liberados por las energías increadas de Dios. Dios susurra silenciosamente: «Estad tranquilos y sabed que yo soy Dios» (Sal 46,10)14. En estos niveles psíquicos y espirituales, el silencio es el aire interior que necesita el espíritu para crecer. Ese silencio lleva al retiro interior de nuestro ser, donde nuestro Padre celestial nos recompensará (Mt 6,6). Esa recompensa llega en la sanación de las perturbaciones psíquicas, el caótico sinsentido de tantas experiencias pasadas que cuelgan como esqueletos en la memoria; la recompensa llega también en la sanación de la ansiedad que nos fuerza a un aislamiento que conlleva una soledad mortífera. Nos sentimos consolados y amados por Dios, en una experiencia que está más allá de los conceptos. Sabemos que sabemos que Dios nos ama. Esta experiencia de ser amados por Dios en el nivel más profundo de nuestra conciencia restaura nuestras fuerzas y nos impulsa a una nueva entrega y creatividad.

Silencio

Una de las grandes necesidades que tenemos en nuestra vida moderna es la necesidad de silencio. El ruido impregna nuestra vida. Incluso cuando nos retiramos por la noche a dormir, nos rodean los ruidos de la vida de la ciudad. Nos sentimos tensos, y nuestras noches están llenas de sueños desasosegantes y perturbadores. Nos vemos atraídos en tantas direcciones... Nuestra vida es tan precipitada que podríamos despertar únicamente para descubrir que nos encontramos al final de nuestra vida y aún no hemos comenzado a vivir. Por eso necesitamos dejar nuestro fragmentado y ruidoso mundo y entrar en el

prístino e inacabable ahora del silencio eterno de Dios. No se trata de una retirada cobarde, sino del acceso allí donde la vida y el amor se entremezclan en la misma experiencia.

Y, sin embargo, ¡cuánto valor se requiere para romper con el «rebaño» y encontrar tiempo para estar en silencio y a solas con Dios...! No podemos buscar la autenticidad si no es en la retirada de nuestro mundo de ilusiones. Sin embargo, protegemos las imágenes y las máscaras que nos ocultan nuestro verdadero rostro. Necesitamos construir un yo más profundo y ser el «hombre nuevo» (nuestro verdadero yo) liberándonos del «hombre viejo» (nuestro falso yo). Ésta es la primera lección que podemos sacar de la espiritualidad del desierto. Los monjes del desierto eran fundamentalmente cristianos que buscaban honradamente su verdadero yo en Cristo. Para alcanzar ese nivel de verdad tenían que despojarse del falso yo fabricado por la compulsión social del mundo de su tiempo. Buscaban un camino para atravesar la oscuridad del corazón, guiados únicamente por el Espíritu Santo. Y rompieron en pedazos los mapas que les habían proporcionado quienes vivían en el «mundo», el mundo de ilusión que ofrece al yo, no a Dios, como centro de la vida.

Pero desarraigarse de lo familiar es similar a lo que hicieron los israelitas al dejar las ollas de carne de Egipto para internarse en el oscuro, silencioso y temible desierto del Sinaí. En tan vasta nada, no está sino Dios y la esperanza de que nazca nuestro verdadero yo en ese sosegamiento de nuestras ruidosas actividades. Merton describe la angustia de tal paso al silencio:

> «El hombre que quiere profundizar su consciencia existencial tiene que romper con la existencia ordinaria, y esa ruptura es costosa, no puede realizarse sin angustia y sufrimiento, porque implica soledad y la desorientación de quien tiene que reconocer que los viejos postes indicadores no le muestran el camino y que, de hecho, tiene que encontrar ese camino por sí solo, sin mapa alguno»`.

Si queremos crecer en la verdadera oración y orar siempre para oír la

palabra de Dios, debemos aprender a disponer algún segmento de nuestros atareados días para el silencio y la soledad. Durante el año hay algunos momentos en los que podemos verdaderamente retirarnos del «mundo» tocando el silencio de Dios y entrando en el silencio de la naturaleza. Sin embargo, incluso en ese silencio físico, nuestro corazón puede seguir estando muy ocupado con muchas cosas. Del mismo modo que los eremitas del desierto se separaban del ajetreado mundo, también nosotros debemos dar el primer paso hacia el silencio interior y la soledad con Dios encontrando momentos para entrar en el silencio físico. Incluso la persona más ocupada encontrará esos momentos si los busca sinceramente. Una vez nos hayamos convencido de la necesidad de tales momentos de quietud para lograr una comunión más profunda con Dios, encontraremos en nuestros atareados días tiempo para retirarnos.

Encontraremos esos momentos a primera hora de la mañana o durante la noche interrumpiendo nuestro sueño para levantarnos y adorar a Dios en «silencio y verdad». Nuestro corazón estará sediento como la cierva que anhela aguas vivas (Sal 42) y encontraremos momentos más breves, como un suspiro, para volvernos hacia nuestro interior y entregar nuestra vida a Dios durante la parte activa del día. Antes de retirarnos por la noche, entraremos en el silencio del corazón y silenciaremos el ruido y el clamor de nuestro ser, en orden a pasar el séptimo día de descanso con el amor sanador de Dios.

Sin tales momentos de calma no puede haber crecimiento en una unión con Dios más profunda y orante. La escucha atenta de la palabra de Dios es un proceso de muerte para ese control que tenemos de nuestra vida, de las vidas ajenas y de Dios, dado que, o nos olvidamos de él debido a nuestras ocupaciones, o nos hacemos imágenes de él que se convierten en pequeños ídolos estáticos ante los cuales nos inclinamos y los reverenciamos. Pero el Dios vivo de Abraham, de Isaac y de Jacob nos espera en el desierto de nuestro yo silencioso para revelársenos cuando él decida y con sus propias palabras.

Muchas personas que practican seriamente la oración profunda se han apartado de los distractivos ruidos externos para encontrar más ruidos ensordecedores dentro de su mente. Se precisa una gran disciplina mental para desarraigar ese ruido y encontrar esa paz y esa tranquilidad interiores que surgen sólo si la mente se centra más profundamente en Dios como alcázar interior de nuestra fuerza. Esto requiere un estado constante de conversión, una metanoia u orientación total hacia Dios como centro de todos nuestros valores. Esta conversión consiste en una entrega cada vez mayor a la acción creadora de la Trinidad que mora en nuestro corazón. Y dicha conversión puede medirse únicamente por el cambio que experimentamos en las percepciones y valores de nuestra vida.

Bernard Lonergan describe la conversión como algo que tiene lugar en cuatro niveles distintos de consciencia humana. Podemos considerar cada nivel un grado de acceso a mayor silencio y soledad psíquicos o espirituales, una soledad con el Solo. Lonergan los denomina niveles empírico, intelectual, racional y responsable'. Cuando nos movemos en los niveles más bajos de conversión, lejos de los modos habituales de sentir, percibir, hablar y moverse y de nuestra manera de comprender y expresar lo que hemos comprendido, pasamos al nivel racional de reflexión y juicio sobre lo que hemos reflexionado. Esto lleva al nivel responsable, donde evaluamos, decidimos y llevamos adelante nuestras decisiones".

Es en este nivel responsable donde llegamos al silencio y la soledad verdaderos, que son don de Dios alcanzado mediante la confianza, el gozo y la paz que puede sentir un niño en el abrazo de la Trinidad que mora en nosotros. Ese silencio fluye de la unión profunda con Dios y sale al exterior para dar lugar no sólo a un silencio más profundo de la mente, sino a un silencio que afecta también a nuestra manera de ver a los demás, a nuestro modo de sonreír, a nuestra forma de caminar y de hablar. En tal experiencia profunda del amor directo e inmediato de Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo, se nos hace partícipes de la libertad de Jesús, que asumió la responsabilidad de su vida tratando a cada momento, y en especial en su agonía y su muerte,

de orientar todo su ser hacia su Padre celestial, en una entrega de amor plena de sentido. Cuando entramos en ese silenciamiento de nuestros propios planes y deseos para nuestra vida y ponemos nuestra vida enteramente bajo el dominio de la voluntad de Dios, accedemos a la verdadera responsabilidad, que es la ma durez de los hijos de Dios. Se trata de una entrega total y permanente sin condiciones, salvedades ni reservas. Es un «estar en el amor sin restricciones»18.

Pobreza espiritual

Cuando nos internamos más profundamente en nuestro verdadero yo, nos apartamos de los ruidos y del mundo multifacético en que ha estado absorbido continuamente nuestro falso yo, impidiendo nuestra verdadera escucha de la Palabra de Dios. Entramos, pues, en un silencio que resulta ser verdadera pobreza espiritual, resultado de experimentar las infinitas riquezas del amor de Dios por nosotros cuando el Padre genera en nuestro corazón la presencia misma de Jesús. Y comenzamos a participar en la extraña paradoja de que hablaba Jesús: perder nuestra vida en orden a encontrarla. Cuando el Espíritu Santo deja que su luz de verdad brille sobre nuestro verdadero ser, no sólo nos sentimos llenos de la sensación de no ser nada y de un sentido de nuestra pecaminosidad ante la belleza del Absolutamente Santo, sino que nos sentimos quebrantados de espíritu. Dejamos de tener en nosotros el independiente elemento-Eva que quiere ser como Dios. Nuestra confianza en nosotros mismos se disuelve cuando el Espíritu comienza a desplegar para nosotros nuestra verdadera identidad de hijos de Dios llamados a la existencia por amor mediante el amor interactivo del Padre que engendra a su Hijo en su Espíritu.

Estamos vacíos ante la riqueza de Dios. ¿Qué podemos decir? El amor de Dios se expresa en el silencio, y en nuestro silencio vacío escuchamos su Palabra como Amor experimentado. «Dios quiere el sacrificio de un espíritu contrito; un corazón contrito y humillado, oh Dios, tú no lo desprecias» (Sal 51,19). La pobreza interior y el silencio se combinan ante la sobrecogedora

presencia del Señor, que se revela en su ternura inmanente sólo para con los «pequeños». El verdadero silencio interior se hace entrega amorosa cuando ya no tenemos palabras que decirle a Dios. Dios debe revelarse en su palabra, y únicamente podemos esperar de él que diga su sola Palabra en el silencio. «Habla, Yahvé, que tu siervo escucha» (1 S 3,9).

Esta paradoja de vaciarnos en orden a ser llenados de «toda la plenitud de Dios» (Ef 3,19) ha sido muy acertadamente descrita por Thomas Merton:

> «Todas las paradojas en torno a la contemplación se reducen a ésta: carecer de deseos significa ser guiado por un deseo tan grande que resulta incomprensible... Es un deseo ciego que parece un deseo de "nada", únicamente porque nada puede satisfacerlo... Pero el verdadero vacío es ese que trasciende todas las cosas y, sin embargo, es inmanente a todas. Porque lo que parece ser vacío en este caso es puro ser. No es esto, no es aquello... El carácter del vacío, al menos para un contemplativo cristiano, es puro amor, pura libertad. Amor que es libre de todo, que no está determinado por ninguna cosa ni limitado por ninguna relación especial. Es amor por puro amor. Es una participación, mediante el Espíritu Santo, en la infinita caridad de Dios... Esta pureza, esta libertad y esta indeterminación del amor es la esencia misma del cristianismo»19.

Este silencio interior supone renunciar a todos los pensamientos e imágenes acerca de Dios. Es entrar en un estado de verdadero conocimiento del yo y de Dios que es puro don del Espíritu Santo. Este estado es llamado por Casiano y los demás Padres «pureza de corazón», y es llamado «humildad» en toda la historia de los autores espirituales cristianos. Evagrio escribe de este desapego interior de todos los cuidados y pensamientos: «No podrás orar puramente si estás inmerso en asuntos materiales y agitado por preocupaciones incesantes. Porque la oración es el rechazo de los conceptos»20.

Los padres hesicastas nos dan la primera gran lección si queremos orar

incesantemente en nuestro corazón. Ellos sabían que todos los cristianos no podían realmente dejar el «mundo» múltiple, como ellos se sentían singularmente inspirados a hacer. Pero sí estaban seguros de que todos los cristianos que desean oír la palabra de Dios hablándoles de su infinito amor por ellos individualmente deben entrar en su corazón y vivir allí en el silencio del completo desapego del yo y del mundo creado de personas y cosas. Dios es silente dentro de sí. El Procreador y el Procreado y el Amor unificador entre ellos son relaciones de presencia amorosa que se desarrollan en el silencio, en la humildad última y el amor que se sacrifica a sí mismo por el Otro.

De todas las criaturas de Dios, sólo nosotros, por la fe, podemos «escuchar» el amor silencioso de Dios en nuestro corazón. Sólo nosotros somos templos de Dios constantemente engendrados hijos de Dios por las energías increadas del amante Dios trino en nosotros. San Ignacio de Antioquía comprendió la relación entre el silencio de Dios y la necesidad de los cristianos de escuchar en silencio a Dios cuando les dice su palabra dentro de ellos:

> «Cualquiera que esté realmente poseído por la palabra de Jesús puede escuchar su silencio y ser así perfecto; para que pueda actuar a través de sus palabras y ser conocido por su silencio»'.

La atención interior a la palabra de Dios, que no deja de hablar desde nuestro corazón acerca del infinito amor del Padre por nosotros, es una obligación de todos los cristianos, independientemente de su modo de vida. Los Padres del desierto nos enseñan esta necesidad absoluta de silencio interior, esta necesidad de alcanzar el estado de hesychía o descanso en la entrega activa a la presencia amorosa de Dios. Nicholas Cabasilas (siglo XIV), que perteneció como laico a la corte de Constantinopla y, sin embargo, se esforzó por vivir el ideal de los hesicastas que vivían en monasterios o en el desierto, dice oportunamente al mundo moderno:

> «Y cada cual debe seguir su arte o profesión. El general debe seguir

mandando; el agricultor, labrando la tierra; el artesano, practicando su oficio... Y te diré por qué. No es necesario retirarse al desierto, comer alimentos desagradables, vestirse de saco, comprometer la salud ni hacer nada insensato, porque es posible permanecer en la propia casa sin renunciar a las posesiones personales y, sin embargo, practicar la meditación continua»`.

No hay modo de vida ni trabajo ni lugar ni persona que pueda impedirnos alcanzar ese estado interno de silencio interior que lleva a la verdadera pobreza de espíritu. Esa pobreza de espíritu la describe Jesús como el Reino de Dios presente en nosotros. Todos los cristianos tienen que buscar el Reino de Dios con todo su corazón (Mt 6,33) y olvidar cualquier otro fin que carezca de valor para Dios. Tenemos que buscar a Dios con todo nuestro corazón, con toda nuestra mente y con todas nuestras fuerzas, y esta búsqueda de Dios como principal centro de nuestra vida es verdaderamente tener el corazón centrado en una sola cosa. Es nuestra integración en la persona única que Dios sabe que somos en su amor eterno.

Para una persona que ha comenzado a introducirse en su corazón, la verdadera oración ya no debe ser una cosa que hacer, una actividad ante Dios, sino que debe ser cada vez más un estado en el que permanece ante la amorosa presencia de Dios totalmente vaciada de sí, como total don a Dios. En completa desnudez de espíritu, en un estado completamente informe, sin palabras, pero con la «pasión desapasionada» del yo totalmente verdadero, crecemos diariamente en unidad con el Dios trino. Aprendemos que toda la luz de nuestros poderes intelectuales no es sino oscuridad que da paso a una nueva luz de auto-revelación de Dios a través de su palabra, que se escucha en completo silencio. La oración del corazón es la incesante conciencia de la presencia de Dios que mora en lo profundo de nuestro interior. Esto suscita un estado de descanso y tranquilidad, y la eliminación de todas las mociones y deseos, pasiones y pensamientos desordenados que hay en nosotros.

En esta integración nos encontramos en una nueva unidad con todos los

demás seres humanos. Cuanto más cerca estamos de Dios como supremo centro de nuestra vida, tanto más cerca estamos de todos los demás seres humanos que son constantemente atraídos hacia ese Centro eterno por las energías amorosas increadas de Dios.

Evagrio define al verdadero cristiano en términos de buen monje: «Un monje es un hombre que se considera uno con todos los hombres, porque parece verse constantemente a sí mismo en todo hombre»23. Nuestra pobreza interna nos llena de gozo al experimentar la gran riqueza del Padre que engendra a todos sus hijos y les otorga un universo de múltiples bellezas y riquezas. «En él vivimos, nos movemos y existimos» (Hch 17,28). El Espíritu Santo nos hace comprender que en el corazón de la materia y en todo el mundo creado, incluidos nosotros mismos y todas las demás personas, la Trinidad vive un misterio de amor, el amor de tres Personas en su relación recíproca. Cuando experimentamos esta realidad básica de comunión amorosa que existe entre las Personas divinas en autoentrega a través de su Espíritu de Amor, podemos proseguir nuestra atareada vida cotidiana y orar siempre. Entonces ya no debemos encontrar tiempo para orar a pesar del mundo y de nuestro trabajo en el mundo, sino que es precisamente en el mundo presente y a través de nuestra sobrecarga de trabajo donde debemos pasar de la pobreza de nuestro espíritu a tocar la riqueza del Espíritu de Dios trabajando por amor en todos los acontecimientos.

Nos movemos hacia el exterior para crear una comunidad similar de personas que se sacrifican. Contemplamos a Dios en todas partes con nuevos ojos. Vemos este mundo experimentando una transfiguración gradual por la vida interna de Dios y somos llamados a reconciliar al mundo entero a través de Cristo con el Padre (2 Co 5,19). El gran mensaje de los atletas del desierto, que se vaciaron tan radicalmente en los niveles físico, psíquico y espiritual, es éste: en la medida en que nos hayamos purificado y disciplinado para sentarnos ante el Señor y escuchar su palabra, en esa medida podemos ponernos ante el mundo y dar testimonio de la palabra como servicio de amor. Dios llena realmente el vacío con cosas buenas. Retirarse significa,

paradójicamente, encontrar a Dios por doquier y volver a todos los hombres para servirlos con amor que se autosacrifica. El silencio es, paradójicamente, escucha, y la soledad es encontrar verdaderamente al mundo entero en Dios.

3

Orar en el corazón

EN nuestra condición de seres humanos, hemos sido hechos no sólo para la comunicación, sino para la comunión: compartir mutuamente mediante el amor. Nuestras palabras son símbolos elegidos para expresar una significación interna, un deseo de «más» de una realidad de amor ya existente. Toda nuestra vida, con todo cuanto hacemos y decimos, con todo cuanto plasmamos en actos y todo aquello ante lo que reaccionamos, es un símbolo que expresa ese ardiente deseo de comunión con otro u otros mediante el amor.

El conocido escritor soviético Boris Pasternak expresa esto con las palabras que pone en boca de Nikolai Nikolaievich en Doctor Zivago:

> «Permíteme que te diga lo que pienso. Yo creo que si la bestia que duerme en el hombre pudiera ser sometida por la amenaza - cualquier clase de amenaza, de cárcel o de retribución después de la muerte (por un Dios trascendente)-, entonces el supremo emblema de la humanidad sería el domador de leones en el circo con su látigo, no el profeta que sacrifica su persona. Pero ¿no ves -y ésta es la cuestión - que lo que durante siglos ha elevado al hombre por encima de la bestia no ha sido el garrote, sino una música interior: el poder irresistible de la verdad inerme, la poderosa atracción de su ejemplo? Se ha dado siempre por supuesto que lo más importante de los Evangelios son las máximas éticas y los mandamientos. Pero para mí lo más importante es que Cristo habla en parábolas tomadas de la vida; que explica la verdad en términos de la realidad de cada día. La idea subyacente es que esa comunión entre mortales es inmortal, y que la vida entera es simbólica porque tiene significado»'.

Es en las relaciones amorosas humanas donde descubrimos la amorosa belleza de Dios. A esta belleza le llamamos «trascendente», porque nunca puede ser capturada, poseída ni petrificada en una especie de complacencia estática. Anhelamos ser abrasados por los siempre nuevos niveles de unión con Dios que, por amor y misericordia condescendientes de su parte, podemos alcanzar. Cuando experimentamos una sensación de identidad en la unión de amor a través de un estado de consciencia expandida, siempre queremos más de esa misma consciencia. No podemos vivir sin ella. Y, sin embargo, lograr un nuevo crecimiento en el amor con un ser humano o con Dios conlleva un terrible dolor. ¡Hay tanto más que poseer...! Y hay también una agónica mirada a nuestra nada y al egocentrismo que sabemos que debemos hacer morir si queremos llegar a nuevos niveles de amor. ¡Y no nos agrada el pensamiento de la muerte!

Oración incesante

Los Padres del desierto amaban tan intensamente a Dios que ese amor abrasaba su corazón y les empujaba al desierto para alcanzar niveles cada vez mayores de unión amorosa con Dios. Ellos no creían que los mandatos que se encontraban en la Sagrada Escritura fueran mera hipérbole ni que su cumplimiento estuviera reservado a un grupo selecto de cristianos de elite que utilizaban determinadas técnicas o vivían un modo de vida especial, sino que sentían que Jesús exhortaba a todos los cristianos a orar continuamente. Entonces Jesús «les propuso una parábola para inculcarles que era preciso orar siempre sin desfallecer» (Le 18,1). Jesús había dicho: «Estad en vela, pues, orando en todo tiempo...» (Le 21,36)2. Y san Pablo anima claramente a los primeros cristianos a no dejar de orar nunca:

> «Estad siempre alegres. Orad constantemente. En todo dad gracias, pues esto es lo que Dios, en Cristo Jesús, quiere de vosotros» (1 Ts 5,17-18).

Los Padres del desierto trataban de entrar en su «corazón» y, una vez en él, con la gracia de Dios, adquirir impulso para tener consciencia constante de

la presencia amorosa de Dios. Habían comprendido que orar es más que recitar oraciones, pedir dones a Dios e incluso darle gracias por los dones recibidos. La oración es un estado del ser, un estado de vida que superaba la idea habitual que ellos tenían de sí mismos o que la sociedad establecía para ellos. Era un itinerario interior continuo, un retorno a su verdadero yo viviendo lo más conscientemente posible una entrega amorosa a Dios como su Origen y su Fin.

¿Es esa oración incesante, o lo que ellos llamaban «oración del corazón» u «oración pura», posible para los seres humanos? Destacados Padres del desierto percibían que sí lo es, con la gracia de Dios. Percibían que ése es el objetivo de la vida cristiana: entregarse por completo y en todo momento, por amor, para complacer al Padre celestial. Y el medio era el esfuerzo por obtener pureza de corazón mediante el deseo y unas prácticas ascéticas destinadas a desarraigar el amor egocéntrico y desarrollar las virtudes que asemejan a Cristo.

Por austeras que fueran sus prácticas ascéticas en orden a alcanzar la pureza de corazón, ellos sabían que únicamente el Espíritu Santo podía otorgarles ese estado de oración constante. Es el Espíritu quien vierte en los corazones vacíos los dones de fe, esperanza y amor para desarraigar las falsas imágenes de Dios y de uno mismo; es el Espíritu quien faculta a la persona para confiar todas sus ansiedades con la ingenuidad confiada de un niño, al Padre celestial y para vivir con un amor constante a Dios y al prójimo, signo de lo divinizado que se ha tornado el cristiano individual. Esta persona posee unos nuevos ojos interiores, los del espíritu, que le permiten vivir la confianza en Dios de acuerdo con una «música interior».

> «A nosotros nos lo reveló Dios por medio del Espíritu; y el Espíritu todo lo sondea, hasta las profundidades de Dios. En efecto, ¿qué hombre conoce lo íntimo del hombre, sino el espíritu del hombre que está en él? Del mismo modo, nadie conoce lo íntimo de Dios, sino el Espíritu de Dios. Y nosotros no hemos recibido el espíritu del mundo,

> sino el Espíritu que viene de Dios, para conocer las gracias que Dios nos ha otorgado... El hombre de espíritu lo juzga todo; y a él nadie puede juzgarlo... Pero nosotros tenemos la mente de Cristo» (1 Co 2,10-16).

Cómo orar siempre

Convencidos de que todos los cristianos estaban llamados a orar incesantemente, los Padres se esforzaban por cumplir este mandato del Nuevo Testamento. Pero ¿cómo se puede orar siempre, si «orar» significa decir oraciones vocal o silenciosamente, y «siempre» implica no hacer otra cosa más que orar? Incluso los monjes del desierto comprendían que tenían que trabajar para vivir y que necesitaban comer y dormir. Un grupo de primeros cristianos que siguieron con exagerada literalidad este mandato, los mesalianos (que en siríaco significa «los que oran»), consideraban que cualquier clase de trabajo u ocupación incompatible con la oración exterior debía ser condenado3. Otros Padres más sensatos y ortodoxos reconocieron la imposibilidad de tal postura y trataron de hacer entrar en razón a los mesalianos, negándose a proporcionarles alimentos cuando éstos se negaban a trabajar.

La mayoría de los Padres comprendieron que la oración verdadera e incesante no significa orar explícitamente de modo continuo. Orígenes enseñaba que las buenas obras y la observancia de los mandamientos no interrumpen la verdadera oración. En su opinión, orar sin cesar es unir la oración a las obras necesarias. Orar, para Orígenes, es elevar la mente a Dios. La «piedad» de una persona viene determinada por el grado en que sus actos y su actitud orante emanan del amor a Dios4.

San Agustín empleó la enseñanza de Orígenes para mostrar que la oración incesante es posible para todos los cristianos si dirigen todos sus actos a complacer a Dios. «Por lo tanto, oramos en fe, esperanza y caridad con perpetuo deseo de hacer esto»5. Pero la pregunta ulterior que los Padres hacían y que trataban de vivir era: si todos los actos deben realizarse por

amor a Dios, ¿cómo podemos pensar siempre en Dios?

Evagrio, el filósofo y maestro espiritual de contemplación en el desierto del siglo IV, considera la contemplación espiritual un estado de «pura intelectualidad». Esa oración pura, como Evagrio la describe, era el estado en el que todos los conceptos, pensamientos e imágenes, toda multiplicidad, todo razonamiento, habían sido excluidos. Desde el aspecto negativo, la retirada de toda multiplicidad, fuente de todas las pasiones desordenadas, llevaría al monje a la apatheia, el estado de desapasionamiento. Esto, para Evagrio, no es apatía, sino una «pasión desapasionada» que define la caridad como el estado superior del amor razonable, en el que es imposible amar ninguna realidad de este mundo en mayor medida que el conocimiento de Dios.

Pero esta descripción y esta realidad difícilmente parecen al alcance de todo el mundo, y la enseñanza del Nuevo Testamento es para todos. La mayoría de los Padres del desierto veían la oración, no en términos del fuerte acento intelectual que Evagrio daba al tema, sino más bien en términos de la praxis o vida ascética, junto con el «impulso» interior de la conciencia orientada cada vez más hacia Dios como objetivo de todos los actos y pensamientos. La escuela de Macario y de los autores del Monte Sinaí, como Juan Clímaco, Hesiquio, Filoteo y Nil, describe la oración incesante como «tender fuertemente hacia Dios». Mientras se dedicaban al trabajo manual y los demás deberes de la vida, aquellos monjes inventaron fórmulas mentales especiales o jaculatorias que eran repetidas tan a menudo como podían tenerlas presentes en su mente.

Tal es el comienzo de la Oración de Jesús, que se centra en torno a una frase, que incluye el nombre de Jesús, repetida con la mayor frecuencia posible, acompañada por un deseo interior de estar en presencia del Señor y Salvador. El elemento oracional consiste en el anhelo y la tensión espiritual hacia el Señor. Normalmente, la fórmula contiene un elemento que subraya la compunción y la condición «pecaminosa» del hombre. Para los monjes del

desierto que clamaban con la mayor frecuencia posible desde las profundidades de su corazón, Dios era experimentado como un Dios de amor e infinita riqueza. Al mismo tiempo, experimentaban su pobreza esencial y su incapacidad de liberarse por sí mismos de su estado «caído» de inautenticidad.

La evocación de Dios

Sin contradecir los elementos anteriormente mencionados de la oración del corazón, san Basilio y muchos otros autores que siguieron su prudente doctrina sobre la oración continua nos proporcionan una dimensión añadida que sitúa la oración constante en la órbita de la persona normal que vive en el mundo. San Basilio comprendió que el cristiano ordinario no podía dedicarse continuamente a la recitación, oral o mental, de una jaculatoria fija como modo de centrarse en Dios. Fue él quien acuñó la frase «atiende a ti mismo» para referirse a una atención interior o estado de alerta consciente a la presencia permanente de Dios y un deseo activo por parte del individuo de ponerse en armonía con la santa voluntad de Dios manifestada en cada momento. San Basilio comprendió a la perfección la dignidad a que hemos sido llamados por Dios los seres humanos. No nos limitamos a recordar que Dios es el objetivo de nuestra vida, sino que podemos también orientar nuestros actos hacia él. San Basilio describe esa atención como la base de la oración incesante:

> «Debemos examinar nuestro corazón con toda vigilancia, no sólo para evitar perder nunca el pensamiento de Dios o mancillar la memoria de sus maravillas con imaginaciones vanas, sino también en orden a llevar los santos pensamientos de Dios impresos en nuestra alma como un sello imborrable mediante la rememoración continua y pura... Así orienta el cristiano cada acto, pequeño y grande, de acuerdo con la voluntad de Dios, realizando el acto al mismo tiempo con cuidado y exactitud y manteniendo sus pensamientos fijos en Aquel que le dio el trabajo por hacer. De este modo hace realidad la máxima: "Tengo

siempre presente a Yahvé, con él a mi derecha no vacilo", y también observa el precepto: "Ya comáis, ya bebáis o hagáis cualquier otra cosa, hacedlo todo para gloria de Dios"... Debemos realizar cada acto como si estuviéramos ante los ojos del Señor y pensar cada pensamiento como si fuera observado por él... cumpliendo las palabras del Señor: "Yo no busco mi voluntad, sino la voluntad del que me ha enviado, el Padre"»6.

La oración incesante en la doctrina de Basilio se aparta (aun sin desaprobarla) del pensamiento constante acerca de Dios o la recitación de una jaculatoria, y se centra en la capacidad del individuo de orientar su voluntad a desear permanecer en una continua evocación de la presencia de Dios. Si una persona no posee este deseo de recordar la presencia amorosa de Dios, entonces ni siquiera la recitación constante de oraciones y la realización de buenas obras complacerá a Dios. Es esa evocación de Dios lo que permite al cristiano dirigir todos sus pensamientos, palabras y obras hacia Dios. Dios es el principio y el fin de esa vida cristiana, materializado en ese momento concreto que es la vida.

Interpretación

Podemos dejar a un lado fácilmente los esfuerzos de los primeros cristianos por orar siempre tratando de lograr en cada momento un mayor nivel de consciencia de la presencia amorosa de Dios. Aquellos cristianos vivían sin duda en una sociedad más simplificada, con menos ruido y ansiedades de los que encontramos en nuestra vida urbana actual. Pero ¿cuáles son los elementos importantes para nosotros de su enseñanza acerca de orar en el corazón?; ¿cómo podemos entresacar los elementos que no son aplicables a la vida del cristiano normal actual y que darnos con la verdadera doctrina perenne que todos nosotros debemos vivir si queremos poder llamarnos cristianos dinámicos?

Si Dios es amor, entonces está siempre entregándose activamente a nosotros en total autovaciamiento. La verdadera oración, sin la cual no se

puede ser un verdadero cristiano, debe ser un estado de transformación siempre creciente en la actividad de Dios, que es el amor. Ésta es la doctrina esencial del Nuevo Testamento, el propósito de la Encarnación y la Redención, a saber, que los seres humanos hemos sido elegidos por la selección gratuita de Dios para compartir su propia vida trinitaria. Somos llamados a ser divinizados a través del Espíritu Santo, que efectúa en nosotros una regeneración. Ésta es la enseñanza de los primeros Padres sobre la theosis o divinización del hombre, merced a la gracia de Dios, que le hace ser un verdadero partícipe de la naturaleza misma de Dios (2 Pe 1,4). No se trata de un parecido moral y extrínseco con Dios, sino de una relación consciente en una unión amorosa en la que somos nuestro verdadero yo en la medida en que vivimos en la unidad del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo.

La oración del corazón es, en última instancia, la acción de la Trinidad que mora en nosotros. Merced a las actividades amorosas de Dios, nos hacemos uno en el corazón con la comunidad trinitaria. Casiano, que viajó largos años entre los Padres del desierto y vivió con ellos, trajo sus escritos a Occidente. Estableció en Marsella un monasterio para hombres y otro para mujeres y escribió Colaciones e Instituciones. Casiano expresaba así esa actividad amorosa de Dios en el cristiano:

> «Porque entonces se cumplirá perfectamente en nuestro caso la oración de nuestro Salvador en la que oraba al Padre por sus discípulos diciendo: "para que el amor con que tú me has amado esté en ellos, y yo en ellos"; y de nuevo: "que todos sean uno. Como tú, Padre, en mí y yo en ti, que ellos también sean uno en nosotros" (Jn 17,21.26), cuando ese amor perfecto de Dios, con el que "Él nos amó primero" (1 Jn 4,19), ha pasado también a los sentimientos de nuestro corazón al cumplirse esta oración del Señor, que nosotros creemos que no puede en modo alguno ser inefectiva»'.

La oración del corazón no es una técnica, ni siquiera un cierto estadio del proceso total de crecimiento en la oración. Los Padres hesicastas la describen

constantemente como un forzar la mente a introducirse en el corazón. Es básicamente una actitud afectiva que trata de trascender las limitaciones de las palabras y de las imágenes mentales humanas para llegar al punto de quietud donde Dios y el hombre se encuentran en silenciosa autoentrega.

San Teófanes, el recluso ruso, describe esta actitud:

> «Orar es volver la mente y los pensamientos hacia Dios. Orar significa estar ante Dios con la mente, y también con la mente mirarle fijamente, conversar con él con temor reverencial y esperanza... Lo principal es estar con la mente en el corazón ante Dios y seguir estando ante él incesantemente día y noche, hasta el final de la vida... Compórtate como quieras, con la condición de que aprendas a estar an te Dios con la mente en el corazón, porque en esto radica la esencia de la cuestión»$.

En esa profunda oración interior ansiamos poseer más conscientemente la presencia viva del Señor Jesús Resucitado. Buscamos una «circuncisión del corazón» como la que el profeta Jeremías predicaba a los israelitas: «Circuncidaos para Yahvé, extirpad los prepucios de vuestros corazones» (Jr 4,4). Es al «corazón», al nivel más profundo de conciencia de nosotros mismos como personas libres y amantes, adonde debemos acudir para experimentar íntima y profundamente el gran amor de Dios por nosotros. Es en el corazón donde encontramos el lugar secreto de que habla Jesús (Mt 6,6) y donde adoramos a nuestro Padre en silencio y en verdad.

Y es también en el corazón donde, con coraje y humildad, vemos las oscuras sombras de nuestra naturaleza. Nos encontramos frente a frente con las fuerzas diabólicas de todas nuestras pasadas experiencias que yacen reprimidas bajo máscaras, elaborados discursos y poses espirituales que anteriormente considerábamos esenciales para nuestra oración.

Pureza de corazón

Jesús prometió que quienes fueran puros de corazón, verían a Dios (Mt 5,8). Los Padres hesicastas hablan de la oración del corazón como sinónimo de alcanzar la pureza de corazón. Sin embargo, nunca describen ninguna de las dos cosas en detalle, pero exhortan a los cristianos a buscar ambas cosas como si fueran una misma. En sus escritos exponen ampliamente técnicas y enseñanzas sobre cómo adquirir virtudes y cómo extirpar los deseos desordenados. Pero los Padres sabían que no podían describir adecuadamente la oración y la pureza de corazón a quien no las había aún experimentado. Y para quienes habían iniciado el itinerario interior y se habían entregado a la Trinidad que moraba en ellos, la descripción no era necesaria.

La oración del corazón es un «conocer» en sentido bíblico. «Conocer» significa saber de algo o de alguien experiencialmente, como un hombre «conoce» a su esposa a través de su relación matrimonial. Nunca se trataba únicamente de un conocimiento cerebral, sino de un conocimiento «real», en el «corazón». Esto era «ver», porque el corazón era puro. Podemos comprender mejor el significado hesicasta de pureza mediante el ejemplo de la luz vista directamente y vista a través de un cristal. En el primer caso, podemos decir que vemos enteramente la luz, aunque no podemos tocar ese «enteramente» que estamos viendo. Pero al ver la luz a través de un cristal, vemos enteramente el cristal, que puede ser tocado, y es el medio a través del cual vemos la luz. Es en la experiencia efímera de la luz, no en la experiencia más física del cristal tangible, donde podemos percibir lo que los Padres querían decir al emplear la expresión «pureza de corazón».

Orar en el corazón con pureza de corazón supone una disciplina interior de alerta espiritual que nos permite desarraigar todo cuanto lleva al egocentrismo. Supone también una intención interior de poner todos nuestros pensamientos, palabras y obras bajo el dominio de Jesucristo para gloria de Dios (2 Co 10,5; 1 Co 10,31). Pero esto supone mucho más en la experiencia directa de oración. Se trata de una pureza que está libre de imágenes, de intermediarios, de cosas sensibles. Implica una oración directa e inmediata, que ve la luz directamente, no a través del medio que es un cristal. Dios es

espíritu, espíritu perfecto. Por tanto, en orden a encontrarle inmediatamente, espíritu-a-espíritu, debemos ser inmensamente puros. Debemos despojarnos de todo cuanto se interponga en ese encuentro, incluidas nuestras imágenes de él.

Esto no significa que los Padres no dieran cabida al mundo de lo sensible, el intelecto y las imágenes en el ámbito de la oración. Pero estos aspectos tienen que ver con la oración que precede a la oración más contemplativa y prepara para esta oración, que ellos denominaban oración del corazón u oración pura. En la oración del corazón se ve a Dios como perfectamente puro y perfectamente espiritual. La mente «impura» es esclava de imágenes, símbolos y conceptos, dado que la fe, la esperanza y el amor no han sido purificados y altamente desarrollados por la infusión del Espíritu Santo, y sólo puede aproximarse a Dios mediante lo sensible. Dios no ha rechazado este modo de llegar al conocimiento de las cosas, sino que obra siempre a través de lo sensible, con la intención, sin embargo, de llevar a la persona al nivel donde puede comunicarse con él sin ayuda de lo sensible.

San Isaac de Siria describe este morir a lo sensible en orden a entrar en el corazón empleando el modelo utilizado por san Pablo del hombre «exterior» y el hombre «interior»:

> «Mientras el hombre exterior no muera al mundo entero, no sólo al pecado, sino también a toda actividad, e, igualmente, mientras el hombre interior no muera a los malos pensamientos y se debiliten los apasionamientos naturales del cuerpo para que la melosidad del pecado ya no surja en el corazón, hasta entonces la dulzura del Espíritu Divino no surgirá en el hombre, sus miembros no adquirirán pureza en esta vida, los pensamientos Divinos no entrarán en su alma, y no será ni sentido ni visto. Y mientras el hombre no haya hecho pasivos en su corazón los cuidados de la vida, excepto en cuanto a las necesidades indispensables de su naturaleza, y confíe ese cuidado a Dios, el éxtasis espiritual no brotará en él» 9.

El crecimiento cristiano en la vida en Dios es la dinámica de todo el ser en el Ser de Dios, de manera que aquel cuya vida espiritual se describa como oración en el corazón pueda legítimamente pensar que está «respirando» con Dios, que está siendo partícipe de la respiración de Dios. La oración pura es comunicación espíritu-a-espíritu, es la capacidad de conversar con Dios en su lenguaje de silencio, es la capacidad de ser partícipe de su Ser. Al amante no lo detienen las realidades creadas, sino que corre al corazón mismo, al centro, al Espíritu del Amado.

Casiano habla el lenguaje de los hesicastas al describir esa «ardiente oración»:

> «Nos vemos afectados en lo más profundo del corazón, de manera que descubrimos su significado (de la Sagrada Escritura), no leyendo el texto, sino anticipándolo por experiencia. Y así nuestra mente llegará a esa oración incorruptible... que se distingue por no emplear palabras o expresiones articuladas, sino que, con el propósito de la mente totalmente enardecido..., lo que se produce mediante el éxtasis del corazón por un inexplicable entusiasmo del espíritu, y estando la mente así afectada sin ayuda del sentido ni de nada material visible, se vierte ante Dios con gemidos y suspiros que no pueden articularse»`.

Orar es amar

En último término, esa oración del corazón es obra del Espíritu que viene a nosotros en nuestra debilidad cuando no sabemos cómo orar debidamente (Rm 8,26-27). El Espíritu nos llena de amor a Dios en la medida en que hayamos vaciado nuestro «corazón». Ya no servimos a Dios por miedo o por una remunera ción, como si fuéramos esclavos o mercenarios, sino que ahora amamos al Padre puramente por el gozo del amor mismo. Es un amor gratuito damos por sí mismo, no por ninguna otra razón.

El mensaje que nos transmiten los Padres del desierto acerca de la oración es exhortarnos a vivir constantemente motivados por el puro amor a Dios por

sí mismo. En esa humilde adoración, liberados de todo apego terrenal, podemos retornar el mundo entero a Dios por amor a él. La perfección, el objetivo de la vida cristiana, únicamente se alcanza por amor. Todas las prácticas ascéticas que nos han legado los Padres del desierto sólo tienen sentido en la medida en que nos sirven de ayuda para suscitar el auténtico amor a Dios en nuestro corazón. La oración del corazón como un estado incesante de oración es posible únicamente a la luz del Espíritu que derrama a cada momento en nuestro corazón mayor amor a Dios. Dado que ese amor nos une con Dios, nos llena también de un amor desinteresado similar por el mundo entero.

Aplicaciones

El hombre moderno es extremadamente pobre en lo que respecta a la apreciación del verdadero amor. A nuestro alrededor vemos un tipo de amor falso que es una burla del amor verdadero. Nuestra vida está inundada de eslóganes que hablan de «hacer el amor, no la guerra». La psicología moderna ha acuñado la expresión «relación significativa», que muchas personas, sin embargo, interpretan en el sentido de gratificación del sentido del placer del individuo, sin compromiso responsable alguno con la otra persona.

Los Padres dejaron el mundo y se retiraron al desierto para entrar en el invisible combate de su corazón. Y en él lucharon día y noche por acabar con las influencias demoníacas que impedían que la presencia de Dios se experimentara como Amor perfecto. Pocos de nosotros sentiremos la llamada a retirarnos al desierto físico, pero todos nosotros, por nuestro bautismo, debemos sentir la llamada a ser empujados por el Espíritu al desierto interior. Tenemos un desierto físico a nuestro alrededor. No consiste en kilómetros y kilómetros de arenas áridas sin signo alguno de vida vegetal, sino en kilómetros y kilómetros de suciedad, ruido y multiplicidad que no llevan a ninguna parte. Contaminación y pornografía, suicidio y violencia nos rodean en nuestras ciudades. «En las paredes del metro y en los míseros portales», en

las cosas comunes y corrientes de la vida, tenemos que descubrir la presencia de un Dios amante que nos llama desde el interior de nuestro corazón.

Dios está en todas partes, está a nuestro alrededor, y esto no excluye a nuestras ciudades. El moderno peregrino urbano sabe que está siempre asumiendo un riesgo, que debe estar dispuesto a ser desarraigado cuando busca al «Dios ausente» que se hace presente cuando él está dispuesto a renunciar al control que tiene ahora sobre su presencia. Nos vemos desafiados, como nunca antes, a no cerrarnos a la asombrosa revelación que Dios hace de sí mismo en las más «impías» situaciones. Pero es en nuestro corazón donde debemos descubrir la presencia amorosa de Dios y su poder transformador. Es en nuestro corazón donde tenemos que experimentar la ausencia y la oscuridad, el apoyo y la comunión, y la pérdida y la búsqueda que nos permiten crecer continuamente en una mayor consciencia de la presencia de Dios como amor. En ese amor nos hacemos uno con él y se nos faculta para llevar ese mismo amor unificador a cuantos están separados de nosotros y de su centro, Dios.

Hay muchos niveles de aplicación de la oración hesicasta del corazón a la vida moderna. El primer beneficio que podemos recibir de esa espiritualidad del desierto es que, como los Padres, deseemos orar constantemente. Los Padres indican que en el vasto desierto el sentido básico y necesario de nuestra existencia humana no es recitar oraciones, sino avanzar diariamente en mayor consciencia de la amorosa presencia íntima e inmediata de Dios que ha de descubrirse o revelarse en cada momento. Los Padres del desierto se esforzaban día y noche por orar siempre, tratando con todas sus fuerzas de hacerlo todo por amor a Dios.

A nosotros se nos ha enseñado también una espiritualidad consistente en tratar de hacer la voluntad de Dios en todo momento. Pero la espiritualidad de la oración del corazón, procedente del Antiguo y del Nuevo Testamento, se basa en un proceso de experiencia continua de Dios como energía increada de amor muy cercana a nosotros y que nos atrae activamente a compartir su

amor. En nuestra espiritualidad occidental se nos ha enseñado con excesiva frecuencia a «decir» oraciones a Dios, que permanece fuera de nosotros, y nos aproximamos a él con palabras e imágenes. Los cristianos más serios han hecho «actos conscientes» de la presencia de Dios, pero Su presencia era tan real como el acto realizado. De la oración del corazón hesicasta podemos aprender a evocar la presencia de Dios tan a menudo como podamos mediante el uso de técnicas como jaculatorias sencillas que se centran en el nombre y la presencia de Jesús". Un capítulo posterior abordará el tema específico de la Oración de Jesús.

Pero la contribución más beneficiosa que podemos recibir de la oración del corazón para nuestra vida de oración personal es concebir la oración del corazón como una manera de vivir en la Trinidad. Esta oración toca todos los aspectos de la vida espiritual cristiana total. Tiene que ver con la persona entera, abarcando todos los medios ascéticos de disciplina interna para someter al hombre viejo a Jesucristo como hombre nuevo que emerge como una nueva creación en él (2 Co 5,17). Es básicamente contemplación; no hacer, sino ser; es una consciencia cada vez mayor de que nuestro verdadero yo está ligado intrínse camente a Dios, que, como decía san Agustín, es «más íntimo a mí que yo mismo».

Se trata de un proceso inacabable en el que trascendemos nuestro falso ego - nuestra habitual programación emocional e intelectual de Dios, de los demás e incluso de nosotros mismos para que encaje en nuestras categorías racionales - y descendemos a la «gruta de nuestro corazón», ese centro de libertad donde podemos experimentarnos fluyendo como energía de la Fuente de toda vida. Es un diálogo no verbal, en el cual nos experimentamos en el contexto concreto de nuestra vida cotidiana como fruto del «corazón» amante de Dios. Y con este recién descubierto sentido de nuestra identidad única podemos entregarnos a la unidad de Dios.

Para ayudarnos a centrarnos en la presencia de Dios podemos emplear técnicas específicas. Los padres hesicastas nos ofrecen muy diversas técnicas,

no una sola. Pero un método es bueno si funciona, si produce el fin para el cual es utilizado. El teólogo alemán Johannes Lotz nos proporciona una prudente línea directriz en esta materia:

> «No hay que permitir nunca a los métodos que hagan violencia a nuestra individualidad, sino que deben ser utilizados para liberarla y adaptarla a la labor de meditación, a fin de que la persona que medita pueda encontrar su propio camino»'.

Las técnicas no son más que medios para alcanzar el fin de la entera vida cristiana, es decir, devolver amor a Dios por su infinito amor por nosotros en Jesucristo. Pero la contemplación debe verse siempre como un don otorgado a quienes ardiente y sinceramente intentan recibirlo disponiéndose mediante el ascetismo. Es una infusión del Espíritu Santo y sigue siendo siem pre gratuita y no dependiente de nuestras obras. Por tanto, en general, la oración del corazón se refiere a un estado constante por medio del cual nosotros, impregnados de la gracia de Dios, deseamos alcanzar nuevos niveles de vivencia de la presencia de Dios.

La oración del corazón se refiere específicamente a un nivel de contemplación que va más allá del uso de imágenes o palabras. Y puede que en este área podamos obtener el máximo beneficio de las enseñanzas de los Padres del desierto concernientes a la oración del corazón.

Oración del desierto

Los Padres del desierto edificaron toda su doctrina sobre la contemplación, no en torno a varios pasos que llevaran al matrimonio místico, sino en torno al proceso de nuestro crecimiento bajo la égida del Espíritu Santo a imagen y semejanza de Jesucristo. Este parecido con Jesucristo no es una imagen moral, sino una percepción consciente de ser uno en Cristo. Este estado de contemplación en el desierto de su corazón permitió a san Pablo exclamar: «Ya no vivo yo, sino que Cristo vive en mí» Ga 2,20).

Necesitamos el aliento de aquellos atletas del desierto para exhortarnos a entrar en nuestro corazón, esa celda interior, y no salir de él, porque él nos enseñará cuanto necesitamos saber. Cuando los puntales de la consolación sensible, las imágenes y las palabras que pueden habernos servido anteriormente en nuestra vida de oración, se desprenden de nuestros valores importantes, la fe se hace más pura y vibrante. Una nueva presencia del Dios que mora en nosotros se muestra como oscuridad. Entramos en una necesaria muerte a nuestra confianza en nosotros mismos y en una profundización de la fe en el amor de Dios que únicamente llega cuando nos encontramos, en esa oscuridad del corazón, ante un muro impenetrable por nuestros poderes intelectuales.

Suplicamos a Dios que se muestre en esa noche del desierto, y vamos gradualmente empezando a comprender nuestra absoluta insignificancia ante Dios. Entonces debemos ahondar en las raíces y, finalmente, optar por Dios solo. Con fe profunda, oscura y desnuda, nos entregamos a Dios mientras clamamos pidiendo su misericordia: «¡Señor Jesucristo, Hijo de Dios, ten misericordia de mí, pecador!». Este conocimiento apofático, que es puro don del Espíritu Santo a los quebrantados, los anawim, en el desierto del corazón, es un verdadero saber no sabiendo y ha sido descrito por el Pseudo-Dionisio recogiendo la doctrina unánime de los Padres del desierto:

> «...y entonces [la presencia de Dios en la oscuridad] irrumpe, incluso a partir de las cosas que se ven y de aquellos que las ven, y sume al verdadero iniciado en la oscuridad del no saber, donde renuncia a toda comprensión de su entendimiento y se ve envuelto en algo que es absolutamente intangible e invisible, perteneciendo totalmente a aquel que está más allá de todas las cosas y a nadie más (ni a él mismo ni a ninguna otra persona), y estando en la pasiva quietud de todos sus poderes de razonamiento unido por su más excelsa facultad a Aquel que es absolutamente incognoscible, de quien, por el rechazo de todo conocimiento, él posee un conocimiento que excede su entendimiento»13.

La oración del corazón es el modo de describir en el cristianismo oriental el proceso continuo del ser humano que vuelve a su verdadero estado, a la conciencia de ser en Cristo. Mediante el amor recibido a través del Espíritu que vive en el «corazón» humano divinizado o conciencia (Rm 5,5), los cristianos tratan en todo momento de vivir de acuerdo con esa dignidad interior experimentada siempre dentro del corazón en todas las relaciones humanas y en todos los acontecimientos cotidianos. Vivimos nuestro bautismo cuando pedimos a Jesús que envíe su Espíritu de amor a nuestro corazón. A través de un proceso dinámico de purificaciones continuas y muertes al egoísmo, alcanzamos una relación con Dios más intensa y consciente. Llegamos a un estado interior de armonía y paz, tranquilidad y descanso en Dios como nuestro centro; esto es verdadera hesychía o integración en Cristo. En la unidad alcanzada con la Trinidad que mora en nosotros hay paz y gozo, hay un ardiente deseo de poseer cada vez más al Dios «ausente», tendiendo hacia él con un deseo deliberado de entregarnos más plenamente e incluso de sufrir por amor a Dios y al prójimo.

El corazón de María

Los Padres de la Iglesia oriental tuvieron siempre una gran devoción a María, la Theotokos (la «Madre de Dios»). Yo creo que esa devoción mantenía viva en ellos la actitud contemplativa que denominaban oración del corazón. En María veían el arquetipo de lo que todo ser humano, hombre o mujer, y toda la Iglesia cristiana debía ser: un ser completamente integrado, totalmente entregado en fe, obediencia y amor a los deseos de Dios.

Erich Neumann, psicoanalista jungiano, define el animus de todo ser humano como «conciencia enfocada», mientras el anima es la «consciencia difusa»14. El anima está abierta, es receptiva, espera expectante nuevas riquezas en orden a absorberlas y ser cada vez más su verdadero ser. El anima describe la oración del corazón. Jesús la exaltó cuando predicaba:

> «Si el grano de trigo no cae en tierra y muere, queda él solo; pero si muere, da mucho fruto. El que ama su vida, la pierde; y el que odia su

vida en este mundo, la guardará para una vida eterna» (Jn 12,24-25).

María será siempre el signo del anima eterna. Es la plenitud de todos los seres humanos. Ella nos dice a todos nosotros, con su fuerte y a la vez delicada, tierna al tiempo que resistente, obediencia a la santa voluntad de Dios, que nos hacemos plenamente humanos desarrollando el aspecto anima de nuestra naturaleza. María nos enseña que nos hacemos cristianos, no tanto cuando hacemos algo sino cuando nos entregamos a la acción del Espíritu Santo para poner de manifiesto a la Palabra hecha carne, Jesucristo, tanto en nuestra vida como en el mundo que nos rodea. La María en la que todos tenemos que convertirnos es la integración de nuestra apertura al don gratuito que Dios hace de sí en nuestra vida y nuestra respuesta animus para devolver el amor con amor por nuestro prójimo. El anima es donde comienza la integración cuando nos desprendemos de la conciencia controlada que tenemos de nuestra vida y nos entregamos en absoluta pobreza al don que Dios hace de sí como gracia.

San Lucas se refiere en dos ocasiones en su evangelio al corazón de María en un sentido similar al uso de la palabra por los padres hesicastas. En Belén, María reflexiona sobre las palabras de los pastores: «María, por su parte, guardaba todas estas cosas y las meditaba en su corazón» (Le 2,19). Su vida con Jesús en Nazaret se resume con palabras similares: «Su madre conservaba cuidadosamente todas las cosas en su corazón» (Le 2,51). El corazón de María, el punto focal de lo más profundo de la conciencia personalizada, estaba siempre centrado en Jesús, la Palabra. Ella se convierte en la madre de Dios únicamente en orden a entregarse como la humilde esclava del Señor (Le 1,46). María reflexionaba a la luz del Espíritu Santo sobre todo cuanto le acontecía a su Hijo.

Vivió su vida entera en su «corazón», donde encontró la actividad amante de Dios a través de su Palabra y del Espíritu Santo. Como vivió únicamente para permitir que esa Palabra saliera a la luz en forma de nueva vida y para dar esa Palabra de vida a los demás, continúa en la gloria orando la oración

del corazón, la vida total de una cristiana totalmente integrada en la que Dios ha conquistado cada nivel de ser. María, la contemplativa sobre la tierra y ahora en la gloria, es la sierva por amor del Señor. El amor recibido le hace posible dar de ese amor a los demás, le hace ansiar profundamente en su corazón, con perfecta pureza de corazón, dar de sí en servicio amoroso al mundo entero, a cada ser humano hecho a imagen y semejanza de su Hijo. María es para nosotros el ser humano completamente realizado e integrado. La contemplativa en la acción es la virgen madre de la Palabra de Dios, que recibe y comparte esa Vida Divina con el mundo entero.

Éste es el significado y la aplicación de la oración del corazón para nosotros en la modernidad. Es el estado de transformación continua en cristianos integrados y realizados viviendo en el corazón la muerte-resurrección de Jesucristo. El grado de integración alcanzado por nosotros y por los Padres del desierto debe medirse siempre por el amor y la humildad mostrados en el servicio a los demás. En esto es en lo que consiste realmente la oración del corazón.

4

Una vida quebrantada

LA vida cristiana fue descrita por Jesucristo y sus discípulos como una experiencia de muerte-en-vida. Jesús la describió como negarse a sí mismo, cargar con la cruz y seguirlo (Mt 10,38; 16,24; Me 8,34; Le 9,23; 14,27). Insistía en que la semilla tiene que caer en tierra y morir antes de poder dar fruto (Jn 12,24). Y a Nicodemo le dijo Jesús que tenía que volver a nacer de lo alto (Jn 3,4).

Pero esto es describir la ley del crecimiento interno en todos los seres humanos. Nosotros, seres hechos a imagen y semejanza de Dios (Gn 1,26), poseemos la capacidad de expandirnos para alcanzar nuevos niveles del ser. La Sagrada Escritura presenta este proceso de conversión en términos de un éxodo o paso del estado de esclavitud en Egipto al estado de liberación progresiva en la oscuridad del desierto que lleva a la Tierra Prometida.

Los psicólogos hablan al respecto como de una doble dinámica. El primer estadio consiste en aceptarnos con honradez y sin excusas. Éste es el momento de despertar, de revelación de la verdad consistente en que lo que nosotros pensábamos que era nuestra verdadera personalidad era en realidad un yo falso. Muchos de nosotros buscamos diversos modos de escapar a este autoconocimiento, como estar sumamente ocupados trabajando o viajando.

Sólo si aprendemos a aceptar con sinceridad nuestro yo existencial, podemos albergar la esperanza de abrirnos a la segunda dinámica, a saber, tener hambre y sed, en la totalidad de nuestra existencia, de ser más nobles, más amables y amorosos, mejores. Éste es el impulso hacia una nueva vida. La única consecuencia que esto puede tener es que nos desprendamos del falso yo y de todas las tácticas y técnicas que hemos estado empleando para afirmar la mentira de que esa persona es nuestro verdadero yo. ¡Y cómo

detestamos la mayoría de los seres humanos la idea de ese proceso de muerte que producirá nueva vida...!

En su libro El coraje de existir, Paul Tillich dice: «La realización del ser implica la capacidad de asumir valerosamente la ansiedad del no-ser»'. A esta ansiedad y al miedo a desprendernos de nuestra «mantita de Linus» (el amigo de Charlie Brown), que nos procura una pseudo-seguridad, es a lo que todos nos resistimos en los estadios iniciales de la conversión a Dios y a la verdadera persona en su Palabra. Romper este duro caparazón de independencia y control de nosotros mismos, de los demás e incluso de Dios constituye el inquietante primer paso en la nueva vida.

Esta experiencia de conversión puede describirse también en términos de oración, porque toda conversión verdadera a una vida acorde con unos valores más trascendentes sólo puede tener lugar a través del decisivo poder del amor, que nos permite renunciar al control y entregarnos a sus solícitas manos. El autor espiritual francés Denis Vasse define la oración como el paso de la necesidad al deseo. En los estadios iniciales de la oración necesitábamos a Dios, pero creábamos un Dios de acuerdo con nuestras imágenes que debía satisfacer todas nuestras necesidades de criaturas y, de hecho, nos ayudaba a retener ese falso yo con el que habíamos vivido tantos años.

El momento de la transición llega cuando somos capaces de mirarnos seriamente y comenzar a aceptar el hecho de que hay algo falso, irreal, inauténtico en nuestra manera de acercarnos a Dios y en nuestro modo de vernos a nosotros mismos y a los demás. En palabras de Gabriel Marcel, la persona que hace esto «se ha convertido definitivamente en una pregunta para sí misma»3. La pregunta básica que tenemos que hacernos es la siguiente: ¿permaneceremos en nuestro interior, buscando a tientas modos de poder dejar a Dios ser verdaderamente Dios, en lugar de correr al «exterior» para ser desviados de la llamada a una nueva vida? Marcel describe la sensación de vacío interior que se da en la persona que busca con coraje dentro de sí:

«Cuando estamos en calma, nos encontramos casi inevitablemente en

presencia de nuestro vacío interior, y este vacío nos resulta realmente intolerable. Pero aún hay más, y es el hecho de que, merced a ese vacío, nos hacemos inevitablemente conscientes de la miseria de nuestra condición, una "condición tan miserable - dice Pascal - que nada puede consolarnos cuando pensamos en ella detenidamente". De ahí la necesidad de diversión»4.

Derribar los ídolos

Permaneciendo «dentro» y explorando nuestra persona en niveles más profundos de aquellos en los que normalmente buscamos, comenzamos a desarrollar desagrado por nuestro falso yo. Vemos las numerosas falsedades y engaños que hemos empleado en orden a posponer la aceptación de la llamada a una nueva vida. Vemos las posturas falsas y los pequeños trucos que uti lizamos para ponernos por delante de los demás, para impresionarlos con nuestra valía, desplegando ante ellos las cosas que hemos hecho.

Por encima de todo, el vacío interior revela con un asombroso estallido de luz dentro de la oscuridad lo poco honrados que hemos sido con Dios en nuestra oración. Vemos cómo nos hemos ocultado detrás de doctrinas y ritos litúrgicos, estructuras de nuestra vida religiosa o espiritual que servían para garantizar tanto una falsa seguridad como nuestro hacer oídos sordos a la llamada de Dios a la conversión. Ahora, merced a la profundización de nuestra fe, tenemos el coraje de mirar nuestra actitud habitual para con Dios. Y nuestro corazón se llena de vergüenza ante nuestra falta de escrúpulos a la hora de utilizar a Dios para servir a nuestros egoístas propósitos. La necesidad, no el verdadero amor, estaba detrás de la mayor parte de nuestra vida de oración. Ahora la oración se convierte en deseo de derribar los falsos ídolos, las imágenes y las palabras utilizadas para presentarnos ante Dios como si fuéramos sus iguales o, peor aún, como si Él estuviera a nuestro servicio.

La labor de la gracia de Dios instilando en nosotros ansiedad, miedo y desagrado cuando nos encaramos con nuestra existencia a la luz de nuestro

«no ser» no consiste meramente en una reflexión egoísta sobre la muerte, sino que es una «nostalgia» ontológica de dejar las «algarrobas de los puercos» y retornar a nuestro verdadero yo. Y esto ha de hacerse con amor por nuestro Padre celestial, en una autoentrega total.

Los Padres del desierto

Los atletas de la vida espiritual que dan muestra de gran valor y constancia a la hora de afrontar su falso yo y entablar una «batalla interna» para permitir que Dios tenga total libertad en su vida son los Padres del desierto. Aquellos hombres vivían continuamente en tensión dialéctica entre la oscuridad y la luz, en tre la muerte y la resurrección a una nueva vida en Cristo. San Simeón el Nuevo Teólogo (t 1022) describe dramática y poéticamente lo que se encontró cuando se enfrentó a su falso yo:

> «De igual modo que ese alma acerca de la cual estoy
> hablando,
> cuando ve cómo brilla la luz
> y sabe que ella se encuentra en la más terrible oscuridad
> y en esa prisión de la más profunda ignorancia
> herméticamente cerrada,
> entonces ve justamente dónde está yaciendo,
> dónde se encuentra encerrada
> y que ese lugar es un agujero inmundo,

lleno de repulsivas serpientes venenosas;
que ella misma está encadenada,
con grilletes en manos y pies,
y que está cubierta de polvo y suciedad;
que está también herida
por las mordeduras de los reptiles
y que su carne está hinchada
y también cubierta de numerosos gusanos.
Al ver esto, ¿cómo no va a estremecerse el alma?
¿Cómo no va a llorar?
¿Y cómo no va a suplicar
y a estar profundamente arrepentida
y a rogar ser rescatada
de tan terribles grilletes?
¡Sí, todos cuantos vean esto
se lamentarán y gemirán
y querrán seguir a Cristo,
que hace que la luz sea tan radiante!»[5].

5. SAN SIMEÓN EL NUEVO TEÓLOGO, Hymns of Divine Love, Dimension Books, Denville, NJ, 1975, pp. 164-165.

Pecado y compunción

Los Padres del desierto se atrevían a derribar los ídolos que habían construido por sí mismos en la oración y se internaban en el desierto de su contrición. Kilómetros y kilómetros de aridez y esterilidad ininterrumpidas, tanto en su interior como en su exterior, les hacían persistir en suplicar la misericordia y el poder sanador de su Dios vivo. Afrontaban su resistencia interna, su rebelión y su ira contra un Dios que se atrevía a regir por completo su vida. Y descubrían que ellos eran uno con todo un mundo en rebelión contra su Hacedor. Cuando se esforzaban constantemente por hacerse puros de corazón, clamaban que aún no era suficiente. «¿Quién puede decir: "soy puro, estoy limpio de pecado"?» (Pr 20,9). Sin embargo, sabían que su deber era

clamar incesantemente: «Piedad de mí, oh Dios, por tu bondad, por tu inmensa ternura borra mi delito, lávame a fondo de mi culpa, purifícame de mi pecado» (Sal 51,3-4).

Muchos de los escritos de estos primeros padres sobre la vida espiritual deben ser desmitificados. Cuando seamos capaces de entrar en sus especializados símbolos lingüísticos - símbolos que manifiestan mayor experiencia que la que puede proporcionarnos cualquier traducción literal-, puede que seamos capaces de ver con mayor claridad las valiosas verdades que son tan aplicables a nuestra vida espiritual como lo fueron a la vida de aquellos primeros cristianos.

Una enseñanza evidente y esencial en la que insistían todos los Padres y que sigue siendo aplicable por nosotros una vez realizada toda la necesaria desmitificación, es su doctrina sobre el pecado y la compunción. Ellos veían el pecado como algo más que un mero acto, algo más que una violación legal de una ley extrínseca; lo veían como una infección que contagiaba todo cuanto tocaba, veía, olía, oía y gustaba. Como David el penitente, los Padres del desierto sabían que de un modo muy real ellos fueron concebidos en pecado (Sal 51,5). Había algunos pecados respecto de los cuales ellos estaban convencidos de que eran ofensas deliberadas contra los mandamientos de Dios. Otros pecados los dejaban incapacitados, como si de una oscura nube de ignorancia se tratara que les hacía desobedecer el mandato de Dios de estar atentos a las fuerzas malignas que los rodeaban.

Los Padres del desierto consideraban que llorar por los pecados era una obligación necesaria para cualquier cristiano. «Bienaventurados los que lloran, porque ellos serán consolados» (Mt 5,5) era la exhortación de Cristo y, por tanto, también la de Orígenes, Efraín, Basilio, Gregorio Nacianceno, Gregorio de Nisa, Juan Crisóstomo Y San Isaac de Siria; en suma, se trata de una doctrina común a todos los primeros cristianos ascéticos y místicos.

Penthos

Los primeros monjes se retiraban al desierto, donde, reducidos literalmente a las más estrictas necesidades para el mantenimiento de la vida, se purificaban de todos los apegos para poder escuchar a Dios en el aire claro y puro que únicamente se encuentra en el silencio y la soledad profundos. En la Sagrada Escritura encontraban la base de lo que ellos consideraban el mandato divino de «llorar conforme a Dios». El Antiguo Testamento utiliza la palabra griega penthos ciento veinte veces para referirse al pesar experimentado por quienes hacen duelo en público o en privado. E Isaías anunciaba el deseo de Dios de ««consolar a todos los que lloran, para darles diadema en vez de ceniza, aceite de gozo en vez de vestido de luto» (Is 61,2b-3)6.

Irénée Hausherr, una de las grandes autoridades en espiritualidad bizantina, define la compunción (penthos) del siguiente modo: «Pesar ante la perspectiva de perder la salvación eter na por parte de nosotros mismos o de otros»'. Más que un concepto racional, la compunción era una experiencia, más o menos permanente, concedida por Dios en su condescendiente misericordia al pecador arrepentido. La palabras de Joel constituían la base de la renovada conversión o metanoia de los primeros monjes: «Volved a mí de todo corazón, con ayuno, con llantos y con duelo. Desgarrad vuestro corazón y no vuestros vestidos, volved a Yahvé, vuestro Dios, porque él es clemente y compasivo, lento a la cólera, rico en amor, y se retracta de las amenazas» (J1 2,12-13).

Obstáculos para la pesadumbre de corazón

Según los Padres del desierto, cultivar un vivo sentido de la compunción era una necesidad absoluta para todo cristiano. Ello propiciaba las condiciones de la contrición y la percepción de la pecaminosidad y precariedad de la existencia humana. Los Padres consideraban, por tanto, que cualquier descuido en las prácticas espirituales, como el examen de conciencia frecuente y la meditación profunda de las palabras y la vida de Cristo, junto con su insistencia en el final del hombre y el juicio que lleva a la recompensa o el castigo eternos, causarían la correspondiente insensibilidad en el corazón

humano, abriéndole a un espíritu de disipación. Y una vida tan «mundana» estaría dominada por el orgullo, mientras la compunción propicia el aumento de la humildad, que suscita verdadero conocimiento de la compleción de Dios y de que el hombre es puro don de la bondad divina.

La excesiva ligereza de palabra era considerada uno de los principales medios de disipación que, según san Doroteo, engendra todos los demás vicios8. De hecho, cualquier exceso o inmoderación, que en sí mismo indica egocentrismo y ausencia de referencia a Dios como criterio de la conducta debida, tiene que ser evitado. Esto es también aplicable a la enseñanza de los Padres del desierto en materias litúrgicas, donde los cantos elaborados y la preocupación por lo no esencial podían desecar el corazón del monje apartándole de su verdadera ocupación, que es adorar a Dios merced a un claro conocimiento de él y de sí mismo. El exceso de especulación árida y racionalista sobre problemas teológicos era otro peligro para la compunción, dado que tendía a hacer que el teólogo se sintiera orgulloso y creara un Dios demasiado acorde con un modelo humano.

Ayudas a la compunción

Los pensamientos respecto de pasadas infidelidades del individuo para con un Dios tan amante y respecto de la consciencia «existencial» de la debilidad humana y la propensión al mal, y la posibilidad, por tanto, de estar toda la eternidad separado de Dios, propician una dinámica de distanciamiento del amor a uno mismo y de apasionado amor a Dios. La verdadera conversión como estado en el que se tiende constantemente hacia Dios y se somete siempre uno a Él como fin de la vida, conlleva un periodo de rebelión y disgusto. En la raíz de estos impulsos negativos se encuentra el orgullo, la renuencia a reconocer la total dependencia del amor de Dios. El único medio de contrarrestar esa profunda negatividad es desear ardientemente humildad, que equivaldría a la aceptación serena de que la vida pertenece a Dios.

La praxis o vida ascética se inicia «sentándose en la celda», a fin de poder aprender cuanto se necesita saber. Centrándose seriamente en Dios y

reflexionando sobre el cuidado último respecto de que ese Dios le aguarda en el juicio final, el cristiano se ve llevado a un estado interior de pesar, de llanto por los pecados del pasado y de súplica de nuevas fuerzas, que únicamente se encuentran en la amorosa misericordia de Dios.

El don de lágrimas

Los Padres consideraban el don de lágrimas como un criterio concreto de su intenso pesar, el cual, si era real, tendría necesariamente repercusiones en todo su cuerpo. La compunción proporcionaba un sentido de autoidentidad en la relación de la persona con Dios, y al experimentar esa unidad las lágrimas fluían como registro de un pesar que afectaba a la persona en los niveles más profundos. Juan Clímaco escribe en su séptimo escalón: «Los gemidos y el pesar claman al Señor. Las lágrimas derramadas por miedo interceden por nosotros; pero las lágrimas de amor santísimo nos muestran que nuestra oración ha sido aceptada»9.

En su tratado sobre la oración, Evagrio exhorta a los monjes:

> «Orad primero por el don de lágrimas, para que por medio del pesar podáis suavizar vuestra rudeza natural. Después de haber confesado vuestros pecados al Señor, podéis recibirle en remisión de los pecados. Orad con lágrimas, y vuestra petición será escuchada. Nada complace tanto al Señor como la súplica presentada en medio de lágrimas»10.

En algún momento imprevisto de este proceso de experimentar el quebranto y el alejamiento de Dios, la dureza de corazón después de años de amargura y odio, y el orgullo y la indiferencia ante la llamada amorosa de Dios a compartir su felicidad y su vida, el individuo ha tenido por fin la experiencia de que su corazón de piedra ha sido reemplazado por un corazón de carne (Ez 36,26). Lágrimas de dolor brotan de lo más pro fundo de su ser interior, del corazón, que ha estado tanto tiempo viviendo en el engaño, la ansiedad y el miedo a la muerte.

A los Padres no les interesaba un histerismo excesivo. Lo que ellos buscaban en las lágrimas era fundamentalmente un estado psicológico de persuasión que les afectaba, no en el nivel de los sentidos, la emoción o la mente, sino en el centro de su ser. Desconfiaban de cualquier grado de compunción interior que no se manifestara en una reacción que fluyera de su «centro» interno hacia sus sentidos. Sin duda, habían conocido a personas neuróticas que derramaban lágrimas en abundancia, como afirma Clímaco:

> «He visto pequeñas lágrimas brotar con dificultad, como gotas de sangre, y he visto también torrentes de lágrimas brotar sin dificultad. Y he juzgado a esas personas más por su afán que por sus lágrimas, y pienso que esto mismo hace Dios»".

Sabían también que las lágrimas podían medir la compunción interior cuando la persona entera se sentía profundamente conmovida por el pesar. Añade Clímaco que «las lágrimas son producto del pensamiento, y el padre del pensamiento es una mente racional»'2. Los Padres aplicaban a la vida espiritual la misma experiencia que tenían de las relaciones naturales con los demás, porque, si una persona experimentara un gran pesar por miedo a perder la más preciosa posesión de su vida, tal persona mostraría su profunda emoción por medio de lágrimas[13]. El deseo de sentir el pesar más profundo posible ante la bondad de Dios era la característica importante en la que se insistía. El deseo interior en sí mismo era un llanto espiritual que, según creían los Padres del desierto, se tornaría en lágrimas físicas co mo don de Dios cuando alcanzaran una intensa y permanente sensación de compunción. La compunción misma profundamente experimentada era el importante objetivo que había que alcanzar. El don de lágrimas no se deseaba nunca como un «carisma» independiente ni por el consuelo que pudiera aportar al penitente.

Isaac de Siria es quien mejor articula esta doctrina de la compunción y el don de lágrimas añadido. Enseña que la primera manifestación de las lágrimas es una súplica para salir de la oscuridad, un anhelo tan intenso de

sanación y de salvación eterna que las lágrimas fluyen de la evaluación honrada de uno mismo. La humildad, como actitud otorgada por Dios, se manifiesta en la lamentación por la condición de sometimiento que afecta no sólo al individuo, sino a toda la raza humana. San Gregorio de Nisa escribe: «Le es imposible vivir sin lágrimas a quien considera las cosas como realmente son...»14.

Las lágrimas eran signo de los dolores de parto antes del nacimiento de una nueva vida. La gracia consiste en poner de manifiesto la Imagen Divina a la luz de la vida que llega. Pero las lágrimas de pesar dan paso a un más elevado nivel de intuición espiritual y de crecimiento en la vida divina. El acento ya no se pone en el yo oscuro cuando las lágrimas de dolor dan paso a lágrimas de misericordia y amor. San Isaac describe este nivel de crecimiento espiritual:

> «Entonces, por ellas [las lágrimas de dolor], la puerta que lleva al segundo orden no será abierta por él, un orden que es muy superior, porque contiene el signo de haber recibido misericordia. Esas lágrimas que tienen su origen en la percepción hacen temblar al cuerpo; fluyen espontáneamente, y la compulsión no tiene parte en ellas. Ungen también el cuerpo, y cambia el aspecto del rostro. Porque un corazón gozoso hace hermoso al cuerpo. Esas lágrimas humedecen el rostro entero cuando la mente vive en soledad. Gracias a ellas, el cuerpo adquiere una especie de sustento, y el gozo se difunde por el rostro»15.

Las lágrimas eran signo de un segundo bautismo, esta vez no con agua, sino con el Espíritu Santo16. Al experimentar profundamente la misericordia y el amor infinitos de Dios por el cristiano, el individuo experimenta también un gozo y una paz liberadores, así como un amor misericordioso por el mundo entero. Al llorar por sus pecados, es verdaderamente consolado por Dios como Jesús enseñó. Purificados de todo deseo desordenado y apasionado, los Padres del desierto conocían una sensación permanente de

tranquilidad que engendraba felicidad interior. No se trataba ni de la ausencia de problemas debida a una resignación ciega a la providencia divina, como suele encontrarse en el ascetismo musulmán, ni del estoicismo filosófico que ignora sencillamente al resto del mundo.

Esa felicidad interior estaba en la base de la experiencia cristiana: por la cruz a la luz. La compunción era el proceso de muerte, y el gozo era la resurrección de todos los poderes de la persona a una nueva vida que producía el ciento por uno en paz y felicidad. Ahora el Espíritu ha derramado en el corazón una fe, una esperanza y un amor de Dios más profundos. Dios mora en el interior como un «fuego devorador», y ese amor ardiente no puede sino hacer derramar lágrimas, no ya de amargura, sino de gozo. Esto se convierte en un estado avanzado de oración pura, como lo describe san Isaac:

> «Cada vez que el pensamiento de Dios surja en su espíritu, el corazón arderá de amor de inmediato, y los ojos derramarán multitud de lágrimas, porque el amor está habituado a derramar lágrimas al recordar al amado. A quien se encuentre en tal estado nunca le faltarán lágrimas, porque nunca dejará de tener a Dios bien presente para hablar con él, incluso durante el sueño. El amor está habituado a practicar estas cosas, y ésta es la realización plena del hombre en esta vida»".

Lo que los Padres del desierto experimentaban universalmente a través del don de lágrimas era una unidad cósmica en el amor y la misericordia, no sólo con todos los demás seres humanos, sino con los animales, las plantas y toda la creación inanimada. La presencia amorosa de Dios resplandece en toda la creación como autoentrega en el amor que no puede sino generar en el corazón del contemplativo purificado una respuesta similar de amor y misericordia hacia el mundo entero. Un corazón así, liberado de toda tacha de narcisismo merced a las lágrimas, puede mirar a todos los seres humanos con los ojos del Dios compasivo. El corazón se encuentra «lleno de misericordia por toda la humanidad» y está «afligido por la piedad que siente por ella y

arde como consumido por el fuego sin discriminación personal», como escribe san Isaac18.

Un amor tan universal por toda la humanidad lo ejemplifica el eremita Agatón, que cuidó durante seis meses a un hombre enfermo que había sido abandonado en las calles. «Deseaba poder encontrar a un leproso y darle mi cuerpo y tomar el suyo; esto es el amor perfecto. Asemejémonos a nuestros Padres, pues cabría pensar que somos merecedores de la gracia como ellos lo eran»19.

El protagonista del clásico ruso El peregrino ruso refleja esta experiencia constante de los Padres, que aprendieron a derramar lágrimas y, merced a dicho don, aprendieron a orar siempre en su corazón, cuando éste expresa su unidad con todas las criaturas:

> «Todo el mundo exterior... me parecía lleno de encanto y delicias. Todo me llevaba a amar y dar gracias a Dios: las personas, los árboles, las plantas, los animales... Los veía como de mi familia, encontraba en todos ellos el nombre mágico de Jesús» 20.

Interpretación

En el cristianismo moderno occidental ha habido una pérdida de la doctrina y la práctica de un permanente dolor de los pecados y de la experiencia de quebranto y distanciamiento. Esta pérdida ha sido indicada por autores espirituales como Dom Marmion, F.Faber, 1. Hausherr y P. Regamey21. A nosotros, permanente el dolor de los pecados nos parece absolutamente negativo, incluso horripilante y, ciertamente, no muy gratificante. Puede que no hayamos entendido de veras la auténtica compunción, en especial tal como la entendían los Padres del desierto. Tendemos a temer la emotividad pura, por no hablar de la histeria. Una plétora de estudios sobre aberraciones religiosas nos ha hecho sospechar de todo cuanto no esté arraigado en una sana razón. Pero podemos perdernos un medio que podría ayudarnos a permanecer en un estado más constante de compunción, que es en sí mismo

una ayuda para permanecer reverente y amorosamente en presencia de Dios en oración constante.

En un breve ensayo titulado «The Eternal Now», Paul Tillich nos muestra cómo el arrepentimiento es más que un sentimiento de pesar por las malas acciones. «Es el acto de la persona toda, en el que ésta se separa de elementos de su ser, dejándolos de lado en el pasado como algo que ya no tiene poder alguno sobre el presente»ZZ. Cuando comenzamos a vivir más consciente e interiormente, tomamos contacto con lo que san Pablo describe como «el pecado que está en mi cuerpo» (Rm 7,23). El pecado se convierte entonces en algo más que actos que suponen una transgresión de la ley divina. Los Padres fueron más allá de los aspectos extrínsecos de la ley, accediendo a un profundo conocimiento de la dinámica interna del «corazón», así como a una profunda conciencia del inmediato y tierno amor de Dios por ellos. En suma, «pecado» era para ellos cualquier cosa que supusiera un obstáculo para la vivencia gozosa del mensaje del Misterio Pascual. Y en la medida en que conocían el pecado, comprendían la necesidad de asumir la responsabilidad del mismo suplicando perdón, en orden a recibir la misericordia sanadora del amor de Dios en niveles de conciencia cada vez más profundos.

Durante muchos siglos, los teólogos occidentales han puesto el acento del pecado en el acto o en el vicio o en la disposición formada por acciones repetidas. San Teófanes el Recluso proporciona tres significados de pecado: un acto culpable, una pasión y un estado del alma o disposición interior23. El evangelio de san Juan describe el pecado como un estado, una dispo sición interior permanente. No sólo el hombre individualmente, sino el «mundo» entero, está en pecado (Jn 1,29). San Pablo personifica el pecado que ha entrado en el mundo. Y expresiones similares se encuentran en los autores orientales. Macario escribe:

> «Para nosotros, sin embargo, el mal es real, dado que habita en nuestro corazón, donde actúa sugiriendo pensamientos malvados y obscenos, no permitiéndonos dar libre curso a la oración pura. Ello

lleva nuestra mente a ser cautiva de este mundo, y ha revestido nuestra alma y afectado a todos nuestros huesos y miembros»2'.

Sin embargo, los Padres, utilizando la personificación bíblica del pecado, eran muy conscientes de que el mal moral suponía una privación del ser en la persona libre. Una idea que nos han transmitido es su interpretación de cualquier dinámica irregular del corazón como impureza y algo por lo que es obligado buscar sanación interna. No confunden en sus escritos la diferencia entre pecados voluntarios e involuntarios. Pero atribuyen la máxima responsabilidad al individuo, por la condición de su corazón. Para ellos, el pecado era siempre obra de la libertad humana, o bien por la decisión de hacer algo malo, o bien por la decisión de no resistirse a las dinámicas internas que, por falta de atención interior, hacen pecar.

La verdadera sabiduría, ligada a la contemplación, consiste, para los Padres, en percibir el logos interior de cada criatura como relacionado en último término con el Logos de Dios. No estar atento a esta armonía interna en cada criatura llevaría a pecar por omisión. Esta ignorancia del plan de Dios es producto de la desobediencia al mandamiento divino de amar a Dios y al prójimo en todas las cosas.

Efectos del pecado

En lugar de centrarse en el efecto exterior de las malas acciones, los Padres del desierto acentúan la perversión interior introducida en el corazón. Muchos de los Padres seguían la enseñanza de san Basilio, que restaba importancia a la distinción entre pecado objetivamente grave y pecado venial, insistiendo en que toda transgresión de la ley divina es «una y la misma» transgresión`. Por tanto, algo puede ser «grave», aun cuando el acto externo carezca aparentemente de importancia. Lo que determinaría la gravedad sería al grado en que se cede a los propios deseos y en que se está apegado a ellos, apartándose uno de Dios.

La consecuencia del pecado, por tanto, es que oscurece la imagen de Dios

en el hombre. El pecado es oscuridad que cubre los ojos espirituales del alma, impidiendo al cristiano ver a Dios en todas partes. Este desorden y esta falta de armonía tienen impacto en el mundo entero. El aspecto social y la dimensión cósmica del pecado pueden verse en la espiritualidad rusa que postula una relación entre la tierra y la buena o mala relación del hombre con Dios, con los demás humanos y con el resto de la creación.

Dostoyevsky refleja esta antigua idea rusa, que es probable que date de los tiempos paganos, cuando describe la tierra como una madre sagrada a la que el ser humano puede ofender y ensuciar, y contra la cual puede cometer el mal. Aliosha, el novicio de Los hermanos Karamazov, se inclina para susurrar sus actos pecaminosos a las entrañas de la tierra, a la que supuestamente ha alterado con sus pecados. Según los padres orientales, nadie puede pecar individual o «privadamente». Se suscitan vibraciones cósmicas que exigen perdón.

Llorar pidiendo misericordia

Hemos visto anteriormente la enseñanza de los Padres sobre la necesidad de llorar con verdadero pesar por cualquier pecado, en orden a que Dios conceda al pecador su perdón y su misericordia sanadora. La compunción, para los primeros Padres del desierto y para todos los cristianos que han comprendido sus intuiciones, es el medio que los cristianos emplean para vivir en el «ahora eterno» mientras viven también en un continuum pasado, presente, futuro. Dios, para los padres que lloraban «porque no había otro camino hacia la perfección»26, no era un objetivo, un objeto hacia el cual moverse y que únicamente alcanzaban tras la muerte; Dios es la abundancia del amor, el desbordamiento de las energías increadas que bombardea a sus criaturas a cada momento. Los seres humanos, hechos a su imagen y atraídos a la relación íntima de un hijo amante con un padre amoroso, no sólo se han apartado libremente por el pecado de un mayor crecimiento en el pasado, sino que en el presente y en el futuro sienten en su interior y a su alrededor el tirón de un mundo que «gime y sufre dolores de parto» (Rm 8,22) hasta que

alcance su perfección en Cristo. Esta «angustia existencial» clama por Otro: Aquel que está más allá de los estragos del tiempo y el espacio, Aquel que es poseedor de todas las perfecciones.

Los Padres estaban convencidos de que lo único que la persona tiene que hacer es suplicar a ese misericordioso Padre, que tanto amó a la raza humana que le entregó a su único Hijo para que muriera por nosotros, en orden a que pudiéramos tener vida eterna (Jn 3,16). Y esa misericordia perdonadora está fácilmente a nuestro alcance. Lo único que hay que hacer es suplicar con sinceridad, y Dios hará el resto. San Juan Crisóstomo exhortaba frecuentemente en sus homilías a su audiencia: «¿Habéis pecado? Decidle a Dios; "He pecado". ¿Es esto tan difí cil?»27. Y, sin embargo, san Teófanes el Recluso insistía en que admitir «Soy un pecador» es más importante que «He pecado»28. Debido a esta convicción de la necesidad de confesar un estado en que se está constantemente encerrado en el pecado como pecadores, un estado de estar siempre necesitado de la misericordia de Dios, una misericordia que les será otorgada sin dificultad a quienes se confiesen públicamente en la liturgia o privadamente en sus oraciones, surgieron las insistentes letanías de la misericordia y la Oración de Jesús: «Señor Jesucristo, Hijo de Dios, ten misericordia de mí, pecador».

Pero en la enseñanza universal de los primeros Padres orientales es la compunción, ese pesar permanente por un pasado impío y el miedo a un futuro sin Dios, lo que permite al cristiano entrar en contacto con Dios. Dios se entrega al débil, al pobre, al necesitado; en suma, al humilde, porque ha accedido a un conocimiento experiencial de su condición de criatura. Los Padres del desierto, clamando incesantemente con el David penitente («...lávame a fondo de mi culpa, purifícame de mi pecado»: Sal 51,2), experimentaron un segundo bautismo. Clímaco escribe: «Pero los pecados cometidos después del bautismo son lavados por las lágrimas»29. En esta liberación de la culpa, el cristiano del desierto con verdadera compunción veía con mayor claridad la belleza y la bondad de Dios. Lleno de gran ternura y ansiando una mayor unión con Dios, encontraba fuerza en su debilidad. Su

fuerza residía en el todopoderoso Padre, a quien experimentaba sobre todo en el tierno perdón divino de sus debilidades.

Aplicación

Cabe preguntarse si un acento tan constante en nuestro quebranto y nuestra pecaminosidad no será demasiado sombrío y negativo. ¿No menoscaba la muerte y la resurrección de Jesucristo como poder que ha eliminado nuestra pecaminosidad y nos ha constituido en hijos de la familia del mismísimo Dios trino?

El doctor Karl Menninger, de la Fundación Menninger de Topeka, Kansas, tuvo un cierto tiempo el convencimiento, producto de su trato con pacientes psicóticos, de que la insistencia en el pecado, tal como la enseñaban muchos predicadores cristianos, tenía un efecto sumamente negativo e insano en muchos cristianos. Posteriormente, sin embargo, escribió un libro titulado Whatever Became of Sin?30, en el que lamenta la desaparición no sólo del reconocimiento de nuestros pecados como pecados, sino también de la responsabilidad por nuestros pecados para expiar la culpa en que se ha incurrido. Y define el pecado del siguiente modo: «El pecado tiene rasgos de deliberación, desafío y deslealtad; alguien es desafiado u ofendido o herido. El desdeño deliberado o sacrificio del bienestar ajeno por el bienestar o satisfacción del yo es una característica esencial del concepto de pecado... Y el pecado es en esencia, por tanto, la negativa a amar a los demás»31.

Su tesis gira en torno a la necesidad que todos los seres humanos tenemos de reconocer nuestra culpa en tantas violaciones injustas cometidas con los pobres y los que sufren en el mundo, en tiempos pasados y en el presente. Todos los actos humanos, insiste Menninger, son a la vez voluntarios e involuntarios. Muchos de los pecados que sitúan gran parte de culpa a la puerta misma de nuestro inconsciente son pecados colectivos. Todos somos de alguna manera responsables y culpables de las injusticias para con los indios norteamericanos, de las condiciones de la sociedad, de la contaminación del medio ambiente, de la pereza, de la falta de interés por la

pobreza que hay en el mundo y del incremento del poder destructivo de las armas.

Esta culpa universal es real y está profundamente incrustada en nuestro consciente y en nuestro inconsciente. Un autor la describe así:

> «Nos sentimos oprimidos por el carácter inevitable de las guerras, que estallan como úlceras, aunque casi todo el mundo está contra ellas; por la arrogancia natural del capitalismo y el colonialismo; por el envenenamiento de la atmósfera; por el odio racial y de clase... Seis millones de hombres perecen en cámaras de gas en el tan civilizado continente europeo. Y nuestra egoísta incapacidad de amarnos mutuamente, nuestro fracaso a la hora de cambiar nuestra vida y nuestro pensamiento, es parte integrante de todo ello. También nosotros dañamos a hombres. También nosotros desempeñamos un papel en el gran mal del mundo. Nuestras manos están demasiado limpias» 32.

Cuando vemos a Dios, el mundo y a nosotros mismos de manera excesivamente estática, el pecado suele ser tratado como un acto deliberado contra la ley de Dios. Pero no consideramos el primer pecado de Adán y Eva como parte de nuestra constante pecaminosidad. Estamos atrapados en un contagio universal del pecado que está siempre tejiendo su maligna red de egoísmo a nuestro alrededor y estrangulando el poder amoroso de la vida de Dios en nosotros. La Sagrada Escritura nos enseña lo mismo que los Padres del desierto nos gritan sin cesar: que todos pecamos, que estamos en una situación de oscuridad y enfermedad espiritual. Es el amor lo que nos hace seres humanos sanos, y se nos impide constantemente vivir una vida de amor hacia todo ser humano con el que nos encontramos.

Especialistas como los jesuitas S.Lyonnet y Piet Schoonenberg apuntan que en la doctrina de san Pablo acerca del «pecado original» todos estamos ligados, no por un lazo legalista debido a nuestro nacimiento en la raza humana, sino por nuestros pecados personales, que son, de hecho, parte de

ese pecado original y cuyo mal añadimos a un universo que continúa resistiéndose al amor de Dios33. Bernhard Háring describe nuestra pecaminosidad como falta de interés por hacer que este mundo sea más equitativo para todos. En una visión estática de la moral no se pueden ver ni el mal y la culpa por este pecado, ni la necesidad de arrepentimiento y reforma. Dice H ring:

> «Si no participamos activamente en la configuración de una opinión pública más sana, de un modo de vida más sano - en cuanto a vivienda, oportunidades económicas, etcétera-, y si no trabajamos por mejorar nuestras instituciones sociales, lo que estamos haciendo es decidir permanecer en nuestra pecaminosidad y, por tanto, aumentar la pecaminosidad del mundo. Seguimos siendo decididamente pecadores y renunciamos a la esperanza de la paz mesiánica si no trabajamos por la reconciliación y la paz en todos los niveles. Igualmente, quien niega a sus hermanos humanos su parte proporcional en la responsabilidad y corresponsabilidad en la vida física, social, cultural y eclesial, está incrementando la pecaminosidad del mundo» 34.

Además de nuestros pecados y omisiones deliberados, hay multitud de obstáculos que nos impiden incluso ver las omisiones y asumir la responsabilidad de nuestra pecaminosidad. También ellos son parte de la pecaminosidad, que precisa que clamemos a Dios pidiendo misericordia y sanación. Todas estas cosas - nuestros antiguos hábitos, pecados y pautas de pensamiento; nuestra formación y nuestra educación; nuestros padres y nuestra vida de familia; nuestra vida en un país en un determinado periodo de la historia, con todas las decisiones dudosas y la pecaminosidad que se encuentran en todos los niveles del gobierno, en el mundo de la industria, en las fuerzas armadas...- ejercen desde el pasado una presión constante sobre nosotros. ¡Qué atados estamos a la falta de perdón y a los prejuicios con respecto a los demás...! ¡Cuántos miedos nos controlan diariamente, impidiéndonos vivir bajo la ley del amor de Cristo...! Miedos del pasado, miedos al futuro, miedos al momento próximo... nos urgen a acciones o a una

inacción que impide que la gracia de Cristo obre en nuestra vida y produzca el fruto del Espíritu Santo, que es principalmente el amor (Ga 5,16-22).

Llanto interior

Todos los seres humanos, con independencia del tiempo y el lugar en que vivamos, debemos saber por experiencia que, cuanto más nos aproximamos a la belleza y la santidad de Dios, tanto más conscientes somos de la oscuridad y la pecaminosidad de nuestro corazón. Vemos sin dificultad los huesos secos dispersos de lo que podría haber sido esparcido sobre los obsesivos recuerdos de nuestro pasado. Cuando miramos la montaña del infinito amor de Dios por cada uno de nosotros, vemos el valle de nuestra nada. La infinita presencia de Dios como amor nos muestra lo sumamente constreñidos que estamos en la cárcel de nuestro egoísmo. Si tenemos el coraje de entrar en nuestro interior y mirar, silenciosa y honradamente, el sepulcro de nuestra oscuridad interior, la luz del tierno amor de Dios nos ilumina siempre tan suave y sanadoramente que lágrimas interiores brotan en nuestros ojos espirituales. Y susurramos en lo profundo de nuestro corazón: «Piedad de mí, oh Dios, por tu bondad» (Sal 51,1).

En esa calma interior cedemos suavemente a la acción del Espíritu Santo, que nos muestra lo que necesita continua sanación en lo más profundo de nosotros. Vemos nuestra fragmentación y nos apesadumbramos al ver lo que podría haber sido. Nos sentimos atrapados en la oscuridad de una prisión, y, no obstante, podemos ver un delicado rayo de luz guiándonos por la grieta de la metanoia, la conversión al Señor Jesús. Las palabras de Joel no estaban dirigidas únicamente a los israelitas, sino también a nosotros:

«...volved a mí de todo corazón,
con ayuno, con llantos y con duelo.
Desgarrad vuestro corazón
y no vuestros vestidos,
volved a Yahvé, vuestro Dios,
porque él es clemente y compasivo,
lento a la cólera, rico en amor,
y se retracta de las amenazas» (Jl 2,12-13).

Cuando nos sentamos en nuestro desierto interior como los Padres del desierto de los primeros siglos, aprendemos a entregarnos a la presencia en nosotros de Jesucristo, el Médico Divino, que es el único que puede aportar vida, y vida en abundancia. Clamamos tan a menudo como podemos, día y noche, desconfiando de nuestra capacidad de salvarnos por nosotros mismos, pero con verdadera confianza en Jesús el Sanador. «Señor, Jesucristo, Hijo de Dios, ten misericordia de mí, pecador». Esto exige una vida de reflexión, de conocimiento interno sensible a la luz de la presencia y el infinito amor de Dios que mora en nosotros. A esa luz vemos nuestra oscuridad.

En esa oscuridad reconocemos honradamente nuestra culpa y nuestra pecaminosidad. Vamos más allá de las meras acciones para comprender, por el poder del Espíritu Santo, nuestro quebranto y nuestra constante necesidad del amor de Dios que perdona y sana. Cuanto más profundo es nuestro pesar, gracias a la iluminación del Espíritu, tanto más fuerte es nuestro deseo de entregarnos libremente al dominio de Dios. Vivimos nuestro bautismo en un nivel más profundo, un segundo bautismo continuo en el Espíritu. Morimos al egocentrismo merced al llanto interior para resucitar a una nueva vida en Jesucristo Resucitado.

Ser uno con un mundo roto

Cuando, mediante la compunción, accedemos a la sanación interior merced al amor del Espíritu derramado en nuestros corazones (Rm 5,5), conocemos el gozo de ser uno con el Padre celestial. Esta unidad de «un solo cuerpo y un

solo Espíritu» y «un solo Dios y Padre de todos» (Ef 4,4-6) nos permite recordar a nuestros hermanos y hermanas que no conocen el amor del Padre por ellos. Como Jesús llorando por Jerusalén, alzamos las manos al Padre celestial y le suplicamos por los corazones endurecidos de los miembros de nuestra familia, por nuestros amigos, nuestros compatriotas y nuestros hermanos los seres humanos, dispersos por todo el mundo. Asumimos el corazón roto del Dios-Hombre que dio su vida para que todos los seres humanos pudieran tener vida eterna. Como Jesús, también nosotros deseamos reunirlos bajo nuestras alas de amor solícito, pero no quieren (Mt 23,37).

Aprendemos a orar, pero también a ayunar cuando nos presentamos pobres ante el trono de Dios, y suplicamos misericordia para nuestros hermanos los seres humanos. «Dejen caer mis ojos lágrimas de noche y de día sin parar, porque de quebranto grande es quebrantada la hija de mi pueblo» (Jr 14,17). No se trata ya de que sean pecadores y dignos de compasión, y noso tros estemos salvados y queramos que ellos también se salven. Ahora, por revelación del Espíritu, experimentamos la unidad en el quebranto y la pecaminosidad que compartimos con nuestros hermanos y hermanas. Nos identificamos tanto con los pecadores que nos consideramos como autores de su mal, confesándonos a Dios y postrándonos ante él con gran aflicción. Ardemos de amor deseando que todos los seres humanos puedan conocer a Dios más perfectamente. Imploramos a Dios poder sufrir el castigo en su lugar.

Esta unidad en verdadera hermandad cristiana con toda la raza humana, con los miembros individuales que están heridos y viviendo miserablemente en cualquier nivel del cuerpo, el alma o el espíritu, exige un sentido constante de la compasión y la misericordia para con todos. Es la aproximación más práctica a la libertad interior y la libertad para crear un mundo mejor. El padre Zósima, en Los hermanos Karamazov de Dostoievsky, manifiesta el secreto de la transformación de este mundo:

«Para transformar el mundo, para recrearlo de nuevo, el hombre debe

tomar otro camino psicológicamente. Mientras tú no te hayas hecho verdaderamente hermano de todos, la fraternidad no será una realidad. Ningún tipo de doctrina científica ni clase alguna de interés común enseñarán nunca al hombre a compartir la propiedad y el privilegio con igual consideración por todos»`.

Libertad interior

Mediante ese sentido individual y colectivo de la compunción y el quebranto, nos hacemos débiles. Nos entregamos en cada momento al Espíritu Santo que mora en nosotros y a sus mo ciones. La dureza de corazón da paso, merced a un espíritu arrepentido, a la disposición a escuchar y a la prontitud para hacer lo que Dios manda. «Habla, Yahvé, que tu siervo escucha» (1 S 3,10). Con esta humildad interior, viviendo cada pensamiento, palabra y acto ante Dios y ante nuestros hermanos los seres humanos, accedemos a una nueva libertad. Somos liberados del mayor enemigo: el falso yo, que ya no tiene poder para crear su propio mundo de acuerdo con nuestras necesidades egoístas. Ahora el amor de Dios ha purificado nuestro corazón, y vivimos en un nuevo nivel de unidad con la mente de Dios y con todas las criaturas.

Tal libertad para tomar nuestra vida totalmente en nuestras manos y someterla libre y gozosamente al Padre celestial brota de todo nuestro ser con paz y alegría interior, signos verdaderos del fruto del Espíritu (Ga 5,22), que irradian como suave luz que disipa la oscuridad de la vida ajena. Se da una exuberancia infantil con respecto a la vida. Cada día trae nuevos modos de vivir dinámicamente de acuerdo con los poderes del amor recién liberados y que han permanecido durante largo tiempo en estado latente. Jesucristo mora en nosotros con su resurrección victoriosa. Nada puede separarnos de él, que es nuestra Roca y nuestra Salvación. Su nombre y su presencia están constantemente en nuestros labios y en nuestro corazón, porque él prometió que los que lloran serán consolados (Mt 5,4), e incluso cuando nos persigan por su causa, nos resultará fácil alegrarnos y regocijarnos por la rica recompensa que nos espera en el cielo (Mt 5,10).

Existe una extraña alquimia entre el dolor de los pecados y el gozo que brota de la experiencia consciente de morir y resucitar, la experiencia de ser transfigurado gloriosamente en Jesucristo. Y este gozo nadie puede arrebatárnoslo. Es un gozo que Jesucristo aprendió llorando por los pecados del mundo y suplicando el perdón del Padre por la ignorancia de toda clase de humanidad. En la cruz, él experimentó este gozo cuando entregó libremente su vida entera en una muerte por amor a todos nosotros.

Una necesidad constante

Hay mucho de anacrónico y que es preciso desmitificar en los escritos de estos cristianos tan sumamente adustos de los primeros tiempos, que lloraban por sus pecados y por los pecados del mundo entero. Pero una verdad seguirá siendo siempre la misma tanto para el monje del desierto egipcio del siglo IV como para el cristiano de la sociedad cibernética del siglo XXI: todos tenemos necesidad del bautismo de Jesucristo, recibido no de una vez por todas, sino de manera reiterada, por medio del cual somos purificados cada vez más de nuestros profundos restos de resistencia al amor de Dios. Pero únicamente recibimos las aguas salvíficas del bautismo si suplicamos constantemente. Tenemos una continua necesidad de la fuerza recreadora de Dios en nuestra vida. Y Dios es siempre el Amante que perdona, dispuesto a irrumpir a tiempo en el curso carente de sentido de nuestra consciencia con su presencia plena de sentido que nos permite hacer del ahora el Ahora eterno de Dios.

5

El combate espiritual

LA salvación o participación en la vida del Dios trino es puro don de Dios. San Pablo dice: «Pues habéis sido salvados por la gracia mediante la fe; y esto no viene de vosotros, sino que es un don de Dios» (Ef 2,8).

Dios establece gratuitamente una alianza de amor con cada uno de nosotros en el nivel individual y con todos colectivamente como su pueblo elegido; sin embargo, nosotros debemos responder a su llamada. Hemos visto que se trata de una llamada a la conversión, de pasar de utilizar a Dios en función de nuestras necesidades egoístas a una entrega total de nuestra persona para complacerle en todas las cosas. Hemos visto, además, lo que significa el pecado en nosotros y fuera de nosotros, y hemos aprendido la importante lección de suplicar constantemente a Dios su misericordia para poder ser sanados.

Vayamos ahora a ese aspecto de nuestra vida espiritual que especifica de manera concreta lo que debemos hacer para responder continuamente a la llamada de Dios a compartir su vida. Los Padres orientales han sido a menudo malinterpretados por los occidentales, en especial por cuantos pensaban, como san Jerónimo, que todos los cristianos orientales eran pelagianos que creían poder elevarse al cielo por su propio esfuerzo. Los Padres del desierto comprendieron que no habría dones de contemplación (theoría), a no ser que, concomitantemente, hubiera una respuesta continuada, una disposición a abrazar la vida de praxis o vida ascética de, negativamente, desarraigo de cualquier amor inmoderado centrado en uno mismo y, positivamente, adopción de la mente de Cristo desarrollando todas las virtudes cristianas.

Batalla invisible

La vida de los Padres del desierto presenta un rasgo destacado: trataban continuamente de llegar a mayores niveles de interioridad. A diferencia de la mayoría de los seres humanos, situaban su prioridad respecto del tiempo y la atención en la vida interior, porque sabían que era en el corazón donde se decidiría el combate: amar y servir a Dios o a Mammona. Inspirándose en el propio Jesucristo, se introducían en su interior y purificaban su corazón, a fin de que el Reino de Dios fuera establecido por completo. Jesús les había dicho:

> «No es lo que entra en la boca lo que contamina al hombre; sino lo que sale de la boca, eso es lo que contamina al hombre» (Mt 15,11).

> «Purificáis por fuera la copa y el plato, mientras por dentro están llenos de rapiña e intemperancia. ¡Fariseo ciego!, purifica primero por dentro la copa, para que también por fuera quede pura» (Mt 23,25-26).

Los Padres, por tanto, empleando el lenguaje de san Pablo, veían la vida espiritual para todos los cristianos como una batalla invisible (aoratos polemos). Esta batalla debía ser emprendida por nosotros, con las gracias de Dios comunicadas a través de Jesucristo, contra enemigos invisibles. Todo nuestro bienestar espiritual ahora y para toda la eternidad depende de cómo emprendamos esta batalla contra el enemigo común de toda la humanidad: los demonios. Esta guerra se desarrolla en el cuerpo y en el alma. Pero es en el corazón o en la mente donde se encuentra el campo de batalla y donde se decide la victoria o la derrota.

San Pablo advierte a todos los cristianos, y los Padres emplean un lenguaje similar:

> «Revestíos de las armas de Dios para poder resistir a las asechanzas del diablo. Porque nuestra lucha no es contra la carne y la sangre, sino contra los principados, contra las potestades, contra los dominadores de este mundo tenebroso, contra los espíritus del mal que están en el aire» (Ef 6,11-12).

San Pablo abunda en términos «bélicos» como batalla, lucha, guerra, purificación, control y mortificación. Los cristianos eran gladiadores que iban a la lucha, y únicamente quienes resistieran hasta el final recibirían la corona. El Pseudo-Macario traduce la doctrina de san Pablo en una enseñanza que no sólo sería practicada por los Padres del desierto, sino que constituiría el programa con acuerdo al cual vivirían su vida de desierto:

> «Quien desea verdaderamente complacer a Dios y hacerse verdaderamente enemigo del adversario debe emprender combate en un doble frente. Un combate tiene lugar en las cuestiones materiales de esta vida, apartándose por completo de las preocupaciones terrenales y de la atracción de los lazos del mundo y de las pasiones pecaminosas. El otro combate tiene lugar en el interior, contra los espíritus del mal de los que hablaba el apóstol... Cuando alguien escucha la Palabra de Dios y emprende el combate desprendiéndose de todas las preocupaciones de esta vida y de los lazos del mundo y negándose a sí mismo todos los placeres carnales y rompiendo con ellos, entonces, al prestar atención al Señor perseverantemente, es capaz de encon trar en su corazón otra lucha, otra oposición oculta y otro modo de tentación de los espíritus del mal, y se inicia otro combate. Y así, permaneciendo firme y recurriendo al Señor con fe inquebrantable y con gran paciencia, y esperando que la ayuda venga de él, puede obtener de él liberación interior de los espíritus del mal que operan en el ámbito de las pasiones ocultas»'.

Con Casiano, los Padres consideraban el combate espiritual como el medio a través del cual el cristiano alcanzaría la perfección espiritual'. En el combate había que adquirir todas las virtudes, especialmente el amor3. Para entablar el combate, los monjes buscaban deliberadamente los lugares más inhóspitos del desierto. Su espíritu era de agresividad, de lanzarse al ataque contra los espíritus del mal, de precipitarse al combate, dado que, finalmente, el combate tenía que establecer sus líneas dentro del corazón del individuo.

Demonios

Basándose en lo que la Sagrada Escritura dice acerca de la vida espiritual como un combate o guerra contra los espíritus del mal (Ef 6,12; Ap 12; Gn 2), la demonología, enunciada en la Vida de Antonio escrita por san Atanasio y en los escritos de Evagrio y Casiano, se convierte en la descripción clásica del combate espiritual entre los Padres del desierto y, por consiguiente, en los textos ascéticos tradicionales a través del tiempo. Sin duda, la filosofía griega y algunas corrientes judías predominantes dos siglos antes del tiempo de Cristo influyeron en el pensamiento de los autores del desierto con respecto a las actividades de los demonios en el mundo4. Pero todos los autores cristianos coincidían en un aspecto: los demonios ejercían una fuerza cósmica en el mundo entero, y era deber de los atletas del desierto purificar el mundo de demonios por medio de la fe en el poder de Dios y a través de prácticas ascéticas que llevarían a la consumación de la vida cristiana y al desarrollo del amor cristiano a Dios y al mundo entero.

Los pecadores no eran atacados por los demonios - de acuerdo con la enseñanza de los Padres-, porque ya estaban sometidos a ellos. Los que buscaban la perfección eran quienes atraían los ataques de los demonios, según Orígenes5. Los demonios no podían hacer que los seres humanos pecaran. Sin embargo, Evagrio admite que pueden introducir fantasías e imágenes en la mente humana. Es, pues, en la mente donde se desarrolla el combate más intenso.

> «Los demonios luchan denodadamente contra los hombres que están en el mundo principalmente a través de sus actos, pero en el caso de los monjes, en su mayor parte por medio de los pensamientos, dado que el desierto los priva de tales inquietudes. Del mismo modo que es más fácil pecar con el pensamiento que con los actos, también la guerra que se desarrolla en el campo del pensamiento es más severa que la conducida en el ámbito de las cosas y los acontecimientos. Porque la mente es, verdaderamente, fácil de mudar, y difícil de

controlar en presencia de fantasías pecaminosas»6.

Los demonios nos vigilan astutamente, observan nuestros puntos débiles y después atacan con sus fantasías.

Logismói

Los logismói, que pueden ser de naturaleza buena o mala, son imágenes, fantasmas sensibles que, cuando residen en nuestro interior, nos atraen hacia un objeto existente fuera de nosotros. No son lo mismo que los meros pensamientos, que los filósofos griegos denominaban noema. El objeto necesita no ser malo en sí mismo, pero, dada nuestra naturaleza caída y la distorsión introducida en nosotros por los efectos del pecado original, nos vemos atraídos hacia él y no hacia las cosas que nuestro corazón nos sugiere por inspiración de la gracia. Los Padres se interesaban por la psicología de las tentaciones en forma de imagen en el ámbito de los logismói malignos. Tales imágenes se vuelven malas cuando las aceptamos, alimentando así el crecimiento canceroso del amor centrado en uno mismo en nuestro corazón.

No puede haber verdadera oración de entrega amorosa con profunda conciencia de la otreidad de Dios y de nuestra identidad como hijos de Dios si hay distracciones estrepitosas rondando en nuestra mente. Orar en la tranquilidad (hesychía) supone orar con total entrega del yo a Dios, centrándose por completo en su presencia amorosa. Debemos inspeccionar cada pensamiento que pueda desviar la atención de Dios llevándola hacia uno mismo. El Pseudo-Macario describe con una sencilla analogía el funcionamiento de una mente en medio de pensamientos que la distraen:

> «El alma mancillada por el pecado es similar a un gran bosque sobre una montaña o a las cañas en un río o a espesos matorrales espinosos. Quien pasa por tal lugar necesita extender las manos ante sí y, a base de fuerza y traba jo, retirar cuanto se encuentra en su camino. Pues también los pensamientos que proceden del poder adverso sitian el alma. Por tanto, es necesaria una gran diligencia y vigilancia mental

para poder distinguir los pensamientos externos que surgen por el poder del adversario»'.

Evagrio, el experto psicólogo que estructuró para los Padres del desierto el funcionamiento interno de la mente humana cuando pasa por el combate invisible, describe el logismós no como un mero pensamiento, sino como una imagen, un fantasma que brota, no de la parte superior de la mente, el espíritu (nous), sino de la facultad cognitiva (dianoia). Es en el área discursiva de la mente donde ese fantasma hace su aparición y se presenta como atractivo. Su poder consiste en mover al espíritu con una dinámica «apasionada», un deseo de poseer el objeto por el placer y el poder que ello proporciona'.

Desarrollo de una tentación

Los demonios pueden jugar con esos fantasmas salidos de nuestra vida sensible y perceptiva en la que están almacenados, y mediante ellos pueden llevarnos al primer paso de la tentación. En este terreno, los Padres del desierto emplean universalmente los estadios en el desarrollo de una tentación «apasionada» ofrecidos por Clímaco9.

Clímaco presenta cinco pasos en el desarrollo de una tentación de pensamiento: el surgimiento en nuestra mente de una representación, un tema, una imagen o un fantasma; la conside ración de la imagen en una «conversación», es decir, darle vueltas en la mente, entablar un diálogo o un proceso discursivo de racionalización; el consentir mentalmente en algún placer; el esclavizamiento o sometimiento cuando ese consentimiento se reitera una y otra vez; y, finalmente, el caer tan completamente en poder de la sugestión que ya no seamos libres, sino que estemos fuertemente impelidos a seguir adelante con el pensamiento en cuanto se presenta el fantasma (pasión).

Los Padres nos exhortan a mostrar gran diligencia en el primer momento, en el estadio en que se presenta el pensamiento, antes de que tome el control y nos lleve al consentimiento. Porque debemos estar muy atentos a nuestra

pecaminosa naturaleza y no complacernos nunca en una pacífica tranquilidad de las virtudes adquiridas, porque podemos sucumbir fácilmente a tales tentaciones'°.

Guardar el corazón

En los escritos de los Padres se encuentra repetidamente una palabra: prosochi, atención. Otras palabras o expresiones como guardar el corazón, vigilancia, sobriedad y purificar el corazón se utilizan para expresar el estado interior de alerta necesario para comprobar cada pensamiento a la entrada de nuestra conciencia. Todo esto está resumido en las enseñanzas de los Padres en torno a la doctrina de la nepsis o vigilancia sobria. Nepo significa estar sobrio, no ebrio; significa, por tanto, una especie de sobriedad mental, un equilibrio mental, una disposición interna que nos mantiene en lo que Teilhard de Chardin en El medio divino llama «indiferencia apasionada». En ese estado no nos vemos movidos por nuestras pasiones, sino que nos mantenemos atentos y a la expectativa hasta que sabemos en qué consiste tal o cual pensamiento. ¿Quiere Dios que ceda a él o no? ¿Va a apartarme de Dios? Si lo hace, ¡fuera con él en ese mismo primer momento de consciencia! La nepsis no es únicamente una percepción interna de la posibilidad de que el mal entre a través de esos pensamientos que se infiltran, sino que es también el total desarrollo mediante la vigilancia de la correspondencia virtuosa a la voz de Dios en nuestro interior. Es vivir de acuerdo con el Logos de Dios tal como el Espíritu nos revela interiormente el modo debido de obrar como hijos de un Padre amante. Es la medida de nuestra integración por la gracia de Dios. El yo total corresponde como una unidad a la palabra de Dios. En lugar de pasiones que nos destrozan o tiran de nosotros en la dirección que ellas quieren, encontramos una armonía interna que aumenta cada vez que somos fieles a la palabra viva en nosotros.

Los Padres citan del Libro de Josué 5,13: «¿Eres de los nuestros o de nuestros enemigos?». El cristiano atento y alerta ha de situar un guarda o centinela a la puerta de la mente y cuestionar cada pensamiento que trate de

entrar en la conciencia". Esa atención requiere el don del discernimiento de espíritus para poder decidir qué proviene de los malos espíritus y qué puede provenir de Dios.

Discernimiento

Dado que la principal preocupación de los Padres se centraba en torno a la oración incesante, era para ellos imperativo insistir en el discernimiento de espíritus, en orden a erradicar cualesquie ra fuerzas que los apartaran de la autoentrega consciente a cada momento para complacer a Dios. La Escritura nos presenta continuamente símbolos que indican que dentro de todos nosotros hay una opción entre el bien y el mal (por ejemplo, Gn 2,17). Una voz divina misteriosa dice dentro de nuestro corazón la palabra de Dios atrayéndonos hacia él, mientras una voz malévola nos tienta sutilmente a comer el fruto prohibido. ¿Qué criterio ha de utilizar el cristiano para discernir estos dos espíritus? Los profetas ayudaban a los israelitas a discernir lo que Dios les estaba diciendo. La literatura sapiencial hablaba del proceder del hombre sabio en contraposición al del hombre necio y pecador. San Pablo habla del discernimiento de espíritus como don del Espíritu Santo (1 Co 12,10)12.

Para los Padres, el discernimiento de espíritus era un aspecto importante de la vida espiritual. Lo ideal era contar con la ayuda de un director o padre espiritual inteligente y lleno de Espíritu al que revelar diariamente el contenido de los pensamientos y las reacciones ante ellos13. San Antonio insiste en que es necesaria mucha oración y un gran ascetismo para poder recibir el don del discernimiento de espíritus procedente del Espíritu Santo y, de ese modo, reconocer a cada una de los malignos demonios disfrazados tras los diversos fantasmas14. Ese discernimiento no puede llegar sin una vida de observación de cómo operan los demonios y de cómo reacciona uno ante tales tentaciones. Evagrio escribe:

> «Permítasele observar su intensidad y sus periodos de declive, y sígaselos cuando se alzan y caen. Permítasele tomar buena nota de la

complejidad de los pensamientos, de su periodicidad y de los demonios que los causan, con el orden de su sucesión y la naturaleza de sus asociaciones. Después permítasele pedir a Cristo las explicaciones de esos datos que él ha observado. Porque los demonios se enfurecen grandemente con quienes practican la virtud activa de manera crecientemente contemplativa»`.

Esa observación irá produciendo gradualmente un sentido especial, una intuición espiritual que, como un relámpago, reconocerá un mal pensamiento y la presencia de los demonios1ó. La experiencia de esos atletas que han observado concienzudamente la manera de obrar de los demonios ha sido puesta por escrito, comenzando por Orígenes y, sobre todo, Evagrio.

Los ocho pensamientos apasionados

Los demonios, como observa Evagrio, atacan por los canales del cuerpo, el alma y el espíritu. Hay básicamente ocho puertas o pensamientos apasionados a través de los cuales tratan de entrar los demonios en la conciencia humana. Orígenes hace un comentario del Libro del Deuteronomio en el que a las siete tribus contra las cuales luchó Josué las denomina «las siete concupiscencias» o «los siete pecados capitales». Pero, de hecho, finaliza con ocho. El primero es encontrado antes de que los israelitas entren en el desierto: tuvieron que hacer frente al vicio de la gula, representado por las ollas de carne de Egipto".

Comenzando por las tentaciones más sensibles, Evagrio va pasando a las más intelectuales. Estas tentaciones capitales, raíz de todas las demás tentaciones y pecados, son: la gula, la fornicación, la codicia, la ira, la tristeza, la acedia (tedio o aburrimiento en la lucha por la perfección), la vanagloria y el orgullo18. La acedia es exclusiva de la lista de las tentaciones básicas de los Padres orientales y surge de la búsqueda que los monjes del desierto hacían de la perfección en soledad como tentación a desanimarse de su progreso espiritual.

Desarrollar las virtudes

La praxis de la vida ascética, el combate espiritual, no era un mero esfuerzo por erradicar la influencia negativa de las fuerzas diabólicas tanto exteriores como interiores a la mente del cristiano, pero el acento más intenso lo puso en el desarrollo de las virtudes cristianas, a fin de que hubiera un estado constante de «unidad» con Jesús resucitado que mora en nosotros adoptando su mentalidad. Los Padres sabían que la esencia de la vida cristiana es amar a Dios, que ha amado a la humanidad infinitamente en su Hijo Jesús. Sin embargo, no sólo tenía que tratarse de una respuesta afectiva, únicamente con el sentimiento, sino que tenía que ser una respuesta efectiva haciendo que los mandamientos se basaran en la palabra revelada de Dios. Por eso la obediencia a la santa voluntad de Dios era parte esencial del combate espiritual que libraba positivamente el amor cristiano en el individuo para permitirle orar siempre, es decir, para vivir siempre conscientemente en la sagrada presencia de Dios, en una entrega activa a cada momento para complacerle.

Una frase que para los Padres del desierto resume el aspecto positivo del desarrollo de virtudes es «observar los mandamientos divinos». Los engaños de los demonios se superan observando fielmente los mandamientos de Dios. El cumplimiento de la santa voluntad de Dios era para los Padres signo de verdadero amor, fin de la vida espiritual. Jesús lo había enseñado claramente, y los Padres obedecían la palabra de Dios: «Si alguno me ama, guardará mi palabra, y mi Padre lo amará, y vendremos a él, y haremos morada en él. El que no me ama no guarda mis palabras» (Jn 14,23-24). Dios ha creado el alma humana con tres poderes: los apetitos irascible, concupiscible y racional. Y para que estos poderes puedan gozar de plena «salud» y alcanzar el fin para el que Dios los creó, da mandamientos a cada poder del alma. Los demonios, en orden a destruir esa salud y quitar ese alma a Dios, atacan al alma con tentaciones que violan los mandamientos dados por Dios.

Algunos mandamientos de Dios se orientan únicamente hacia actos externos, como las obras corporales de misericordia. Otros mandamientos son más espirituales y de mayor amplitud, conteniendo en sí muchos otros

mandamientos exteriores de Dios. Así, el cumplimiento de esos mandamientos interiores de Dios asegura también el cumplimiento de todos los exteriores. Cristo vino a darnos una nueva lista de mandamientos, las Bienaventuranzas, que son mandamientos de Dios para todos. En la tradición patrística no hay separación en varias espiritualidades, un tipo para los célibes, clérigos y religiosos, y otro tipo para los casados o solteros en el mundo19. A todos manda Cristo ser puros y humildes de corazón. Todas las virtudes están contenidas en esas dos, que más adelante se reducen a un mandamiento que todo lo abarca: «Amad a Dios con toda vuestra alma, con todo vuestro corazón y con todas vuestras fuerzas».

Los Padres son menos sistemáticos que los teólogos escolásticos en el desarrollo del área de las virtudes cristianas. Las virtudes eran la medida de la divinización por la gracia en la semejanza de Dios. Orígenes atribuía a Jesucristo los nombres de todas las virtudes: Justicia, Sabiduría, Verdad, etcétera20. La práctica de las virtudes es verdadera participación en la naturaleza de Cristo.

La caridad

Un acento que los Padres heredaron de Platón y Aristóteles es que todas las virtudes están interconectadas en una unidad. Por tanto, todas las virtudes deben desarrollarse por igual, o ninguna de ellas será efectiva. San Gregorio de Nisa escribe: «Es imposible que exista una virtud sin las demás, porque la virtud debe ser perfecta»21. Todos coinciden en que la virtud de la caridad abarca perfectamente todas las demás. San Juan Crisóstomo insiste en que la caridad es la cúspide de la montaña espiritual de las virtudes`. La caridad entre la trinidad de virtudes que nos hacen santos, junto con la fe y la esperanza, es el objetivo de todas las demás virtudes. Sin caridad no puede haber verdadera vida cristiana. San Simeón el Nuevo Teólogo dice que la caridad se adquiere, no por mero esfuerzo nuestro, sino por la acción del Espíritu Santo en nosotros.

«Porque amor no es una palabra, sino la esencia divina, al mismo

> tiempo participable y, sin embargo, incomprensible, pero totalmente divina... Por eso he dicho que el amor es comprensible y se personaliza en la medida en que es comunicable y entendible»23.

No obstante, resulta curioso el hecho de que los Padres rara vez hablaran acerca de la caridad, en comparación con sus numerosos textos acerca de la praxis implicada en la extirpación de la negatividad de sus vidas. Los Padres creían que la caridad es el gran misterio que ha de experimentarse desde el interior, y después emanará como verdadero amor cristiano por los demás de acuerdo con las circunstancias de la vida de cada persona. No cabe duda de que su desarrollado sentido de la humildad y también su miedo a engañarse los mantenían en el aspecto más práctico del verdadero amor, es decir, dedicarse con seriedad a remover todos los obstáculos que les impedían amar verdaderamente como deben hacerlo los cristianos24.

Por eso el único gran mandamiento en que los Padres insisten es el del amor total a Dios. Al hacerlo, se llenarían del amor divinizador de las energías increadas de Dios, que les llevaría a un amor santo hacia los demás. El propósito de la vida espiritual es amar a Dios y al prójimo. Y la praxis es la indicación de la seriedad con que nos entregamos a la lucha contra el amor centrado en uno mismo para alcanzar un estado de «apasionamiento desapasionado».

Apatheia

La lucha continua por desarraigar el control negativo que las tentaciones apasionadas ejercen sobre nosotros, y la adopción positiva de la vivencia virtuosa de la mentalidad de Cristo, mide la perfección en función del estado de integración que los Padres llaman apatheia. Este concepto ha sido muy mal entendido por los occidentales, dado que ha sido tomado de una filosofía estoica donde implicaba, o bien apatía estoica o, cuando menos, el amortecimiento de nuestras pasiones. Los estoicos trataban de eliminar de la existencia las cuatro pasiones predominantes: gozo, dolor, deseo de un bien futuro y pesar por un mal futuro inminente. Los cristianos establecieron la

importante distinción de que ninguna de esas pasiones era mala en sí misma. No se podía dar el primer paso en la santidad si no se tenía el deseo de amar a Dios y un cierto miedo al pecado.

El estado que los Padres orientales pretendían como objetivo de toda praxis, llamado apatheia, es un estado de autocontrol. Permitimos que la gracia de Dios se filtre en nuestro corazón y sea el único determinante de nuestros actos. Ya no actuamos sin reflexión. El verdadero amor ha conquistado el corazón, y esperamos ver qué línea de acción o de pensamiento será la más «amante» con respecto a Dios, que nos ha amado tan completamente llamándonos a ser. Únicamente quienes tienen control de todas las pasiones desordenadas pueden actuar constantemente de esa manera virtuosa viviendo totalmente bajo la virtud de Jesucristo.

Aquí es donde la praxis y la quietud interna de todos los pensamientos en la oración se encuentran en el don de la contemplación mística o theoría. La señal de una nueva infusión de iluminación mística obtenida gracias a la pureza de corazón y al don de lágrimas es el aquietamiento de todos los pensamientos apasionados que tiendan a dirigirnos hacia el pecado. Mediante la apatheia accedemos a la reintegración de todo nuestro ser: sentidos, emoción, intelecto y voluntad. Nos arraigamos en Dios en la tranquilidad, un descanso pacífico que es sumamente dinámico en su pretensión de complacer siempre a Dios y muy distante de un quietismo egocéntrico.

El famoso patrólogo G.Bardy describa la apatheia tal como se encuentra en los textos de los Padres griegos:

> «No es cuestión de insensibilidad hacia Dios, al que se debe amar por encima de todo, ni de insensibilidad hacia los hombres, sino de perfecta libertad de espíritu, perfecto abandono como fruto de la renuncia, perfecto desapego de todas las cosas, humildad, mortificación continua y desprecio por el cuerpo. Es una doctrina sumamente elevada, en la que la apatheia se retrotrae a proporciones humanas... y ya no tiene nada del rigor que los estoicos le asignaran»

2>.

No hay nada de la «apatía» estoica o indiferencia sin implicación con respecto a los demás y al mundo que nos circunda. La apatheia es por entero dependiente de la gracia de Dios, estado imposible de alcanzar por nosotros por nuestras propias fuerzas. Los Padres del desierto la describían como el estado en el cual la mente está inmóvil en el corazón. Este don tiene su comienzo en la oración y es otorgado durante la oración. Es la vuelta al Edén y la renovación del hombre y la mujer en Cristo, la consumación del plan de Dios de hacer al hombre y a la mujer de acuerdo con la imagen y semejanza de Dios que es Jesucristo. Es acceder a la verdadera libertad de hijos e hijas de un Padre amante. Es participar de la plenitud de vida que Jesús vino a aportarnos (Jn 10,10).

San Isaac de Siria sintetiza lo que significaba la apatheia para los atletas del desierto:

> «Cuando el alma afronta esta actividad espiritual y se somete por completo a Dios y, a través de la unión directa, se acerca a la divinidad y es iluminada en sus mociones por una luz interior que viene de lo alto, y la mente experimenta una sensación de felicidad futura, entonces se olvida de sí misma, de su existencia temporal en esta tierra, y pierde cualquier atracción por las cosas de este mundo; hay un gozo inefable inflamado en ella, una dulzura indescriptible que calienta el corazón, el cuerpo entero siente sus repercusiones, y el hombre olvida no sólo sus molestas pasiones, sino también incluso la vida misma, y piensa que el reino de los cielos no consiste sino en esa bienaventurada condición. En este estado experimenta que el amor de Dios es más dulce que la vida, y la inteligencia, ahora en concordancia con la voluntad de Dios de la que brota el amor, es más dulce que la miel» 26.

Reintegración

Evagrio y los demás autores de la espiritualidad del desierto emplean el modelo común a todas las religiones «inmanentes», que describe la integración como el paso de una persona de la dispersión exterior (la disposición a poseer objetos en orden a alimentar el amor centrado en uno mismo) a una unidad armoniosa, un aquietamiento de todas sus facultades.

La apatheia, por tanto, no significa atrofiar ninguna parte de la estructura del ser humano, sino que se refiere a la reintegración total de una persona llevada a la libertad de la sumisión amorosa a la voluntad de Dios en toda ocasión. La dispersión mediante el amor centrado en uno mismo es esclavitud. La apatheia es verdadera libertad a través de puro amor a Dios y al prójimo. Es liberación de todos los elementos de nuestra vida que nos impiden amar y adorar a Dios. Y nos libera del eros del amor egocéntrico, para amar con el amor de Dios, el agapé, dirigiéndonos en todo momento.

Esto no implica impecabilidad o imposibilidad de pecar jamás, ni tampoco significa que no vaya uno a verse tentado una y otra vez. Lo que supone, y ello permite un gran crecimiento, es que lo más profundo del propio ser está plenamente comprometido con el amor a Dios y, por tanto, ahora hay que hacerse una gran violencia interior en orden a pecar. La apatheia no es el final, sino que exige ser perfeccionada por la contemplación continua y un verdadero amor a Dios y al prójimo.

Pasiones

La apatheia tiene como fin la extirpación de la pasión humana, y es precisamente en este aspecto donde se precisa una interpretación equilibrada. Siguiendo a Santo Tomás, los teólogos occidentales distinguen entre pasiones en sentido metafísico y pasiones en sentido psicológico. «Pasión en sentido metafísico» se refiere al estado de la persona que recibe alguna acción de fuerzas exteriores. «Pasión en sentido psicológico» se refiere a los apetitos sensibles otorgados por Dios, las pasiones concupiscibles e irascibles27. Si leemos a los Padres del desierto teniendo presente este último significado de pasión, no veremos más que un cristianismo muy distorsionado y

deshumanizador. Nos parecerá que las pasiones no son buenas ni indiferentes, sino «enfermedades» del alma humana28. Daremos por supuesto que las pasiones no son parte de nuestra estructura metafísica, que no estuvieron presentes hasta la caída del primer hombre.

Aunque los Padres no poseen una descripción o definición de las pasiones establecida y científica, todos coincidían en que tienen que ver con un instinto natural y necesario que Dios ha otorgado para ayudar a los seres humanos a vivir «en concordancia con la imagen y semejanza» de Dios. Sin embargo, debido al pecado, se han convertido en un instinto excesivo, irracional e inmoderado que ya no se somete a la razón o al Logos de Dios29. San Gregorio de Nisa describe las pasiones como fuerzas creadas por Dios. El pecado, sin embargo, introdujo en la naturaleza humana un elemento ajeno a la naturaleza básicamente buena del hombre. Y ahora las pasiones resultan peligrosas, porque las facultades más espirituales del hombre ya no pueden dirigirlas.

Para san Gregorio de Nisa, el hombre, después del pecado, ya no es la imagen perfecta y plena de Dios. Para expresar esta visión del hombre como inmerso en la materia y tendiendo hacia el egocentrismo y no hacia la sumisión amorosa a Dios, emplea la imagen del revestimiento de piel que recubre ahora a cada hombre y mujer. Se trata de un estado de corruptibilidad que supone más que el hecho de que el hombre esté destinado a padecer una muerte física y a que su cuerpo acabe corrompiéndose. Es un estado que describe la orientación del hombre hacia el alejamiento de Dios, la pérdida de la vida divina en el hombre. Sin embargo, este estado de pasión en que se encuentra la humanidad caída es precisamente el «lugar» o la situación en la que hay que encontrarse con el salvador que sana. Jesús entra en ese estado de corruptibilidad o estado de pasión en orden a llevarnos a la vida de incorruptibilidad, o vida eterna30

San Máximo el Confesor describe la philautía, el amor centrado en uno mismo o tendencia hacia el yo, como la raíz de to das las pasiones`. En la raíz

de todo pecado se encuentra una tendencia a la exaltación del yo por encima de Dios o de los demás.

La transformación de las pasiones

De las enseñanzas de los Padres a propósito de las pasiones debemos quedarnos con que, cualquiera que sea el grado de implicación en apegos apasionados, ya se produzca en el plano corporal, psíquico o espiritual, no hay ningún estado de alienación que no pueda ser llevado a la reconciliación con el Padre celestial por Jesucristo y su Espíritu de amor. No hay estado alguno de «enfermedad» interior por la muerte de la vida de Dios en nosotros por una excesiva inclinación hacia el yo que no pueda ser sanado por Cristo encontrándose con nosotros en nuestro quebrantado estado. Él se ha hecho parte de este mundo desorientado. También él fue tentado a ceder a la «pasión» y al mundo de la «corruptibilidad». Pero resistió gracias a la autodisciplina y el amor al Padre y a nosotros. San Máximo el Confesor dice la palabra final sobre el tema de la pasión y el propósito del combate espiritual. Toda pasión puede ser sanada «mediante la abstinencia y la caridad»32.

Interpretación

Puede que en ningún otro aspecto de los escritos espirituales de los Padres encontremos más dificultad, confusión e incluso repugnancia a la doctrina propuesta que en el tema del ascetismo. Y, sin embargo, puede que lo que hoy más necesitemos sea precisamente lo que los Padres pueden enseñarnos a partir de su propia experiencia, como ascetas y místicos, concerniente a la batalla interior contra las fuerzas del mal y a la conquista de Cristo en nuestro corazón. Así que necesitamos desmitificar las imágenes y los símbolos que los autores del Antiguo y el Nuevo Testamento y los Padres del desierto utilizaban para describir el combate espiritual.

Hoy no nos sentimos cómodos con el discurso acerca de demonios que nos atacan (a no ser que pertenezcamos a las iglesias evangélicas que, como

los Padres, emplean el lenguaje simbólico de la Biblia). Sospechamos de las personas que practican tanto la introspección que pasan día y noche verificando su «temperatura espiritual». Las prácticas heroicas ascéticas de los atletas del desierto no sólo ya no nos edifican, sino que nos hacen incluso preguntarnos por su interpretación del verdadero cristianismo.

Entre todos sus símbolos y hazañas, hay algo de los escritos de aquellos primeros cristianos que nos fascina; en una palabra, trataban ferozmente de amar a Dios con todo su «corazón». Esto significaba para ellos un deseo efectivo de erradicar de su vida todo cuanto comprometiera o dificultara su crecimiento en el cumplimiento de los grandes mandamientos divinos: amar a Dios y al prójimo con todas las fuerzas. Su dedicación heroica y constante nos dice que nada, ni siquiera su vida, era lo fundamental, sino que sólo Dios lo era.

Con gran acierto, veían la vida cristiana como una lucha. Jesús le llamaba cruz, negación de nuestra propia vida en orden a encontrar la verdadera vida en él. Después de hacer toda la desmitificación de lo que los Padres (o los autores de los evangelios) querían decir en sus escritos, sigue en pie la terrorífica verdad que resume la raison d'étre de su vida en el desierto: ellos sabían que había fuerzas hostiles, no sólo a su alrededor en el «mundo», sino, sobre todo, en ellos. Y esas fuerzas tenían que morir, pero únicamente en orden a que Jesucristo pudiera vivir como Señor absoluto de sus vidas.

Retorno al demonio

Los teólogos examinan hoy la enseñanza tradicional sobre los demonios tal como se presenta en la Sagrada Escritura y en la piedad común y corriente. Hemos visto cómo Evagrio y todos los demás Padres del desierto escribían acerca de un mundo de demonios objetivados a la manera, en gran medida, de los autores bíblicos.

En los evangelios vemos a Jesús encontrándose con personas poseídas por el demonio o por muchos demonios. En Mt 17,15, Jesús sana a un niño

atormentado por un demonio. El niño epiléptico fue sanado cuando el demonio salió de él. Las personas poseídas por demonios que aparecen en los evangelios no siempre eran enfermos con alguna enfermedad física o psíquica; no se encuentra una clara distinción, tal como la establecemos hoy, entre estar enfermo (en especial mentalmente) y estar poseído por un demonio.

Los Padres hablan de los demonios como espíritus caídos que nos atacan desde el exterior y pueden influir en nuestros fantasmas. Esas fuerzas pueden seducirnos mediante tentaciones o imágenes atractivas implantadas en nuestra imaginación. Cuando nos obsesionamos con ellas, pueden hacer que nuestras capacidades deliberativas superiores elijan esos objetos, y finalmente el pecado a través de la elección del amor centrado en uno mismo por encima del amor a Dios y al prójimo. ¿Con qué debemos quedarnos de estas descripciones? Los Padres del desierto se iban literalmente al desierto, del mismo modo que hacía Jesús, según los relatos evangélicos. Jesús fue tentado tres veces por el demonio. ¿Es esto un informe exacto o un género literario para describir algo muy real e histórico, pero al mismo tiempo una experiencia a la que no se puede acceder a no ser que los autores empleen un lenguaje mitopoético?

Las enseñanzas esenciales de los Padres del desierto no dependen de si encontraron literalmente al ángel caído, el demonio. Ellos describían con símbolos del mundo espiritual a un adver sario, una fuerza opuesta que ejercía un poder tremendamente negativo sobre ellos. Los israelitas fueron tentados en el desierto y sucumbieron. El primer hombre y la primera mujer cedieron en el Edén a esa fuerza tentadora. Jesús también encontró esa fuerza en el desierto y a lo largo de su vida (Hb 4,15), pero resistió. Los Padres, a partir de su propia experiencia, nos proporcionan una estrategia para resistir a las fuerzas que nos atacan desde el exterior y desde el interior de nuestra misma mente.

Los demonios son símbolo de todas las fuerzas que se oponen a la acción

de Dios y de sus «espíritus servidores» (Hb 1,14) para divinizarnos en nuestra condición de hijos de Dios. Se trata de fuerzas muy reales que operan con maldad y astucia. Sin embargo, esas fuerzas no pueden ser identificadas únicamente con agentes concretos, sino que simbolizan a todos los enemigos de nuestro crecimiento como seres humanos que aman. Es un misterio si Dios obra verdaderamente a través de espíritus para gobernar el universo. Siempre seguirá siendo un misterio si espíritus angélicos caídos vagan por el universo, como san Pablo y los Padres del desierto parecían sostener.

El quebranto en un mundo lleno de egoísmo es omnipresente. Esa «innaturalidad», es decir, un estado de naturaleza que no es el que debería ser, nos afecta a través de personas individuales que viven hoy. Estamos apresados por males que nos atacan a través de nuestro pecado por actos del pasado y por los actos de personas que han dejado su marca en nuestro inconsciente a través de los recuerdos. Esos recuerdos, merced a los fantasmas, pueden suscitar nuevas relaciones, nuevas llamadas a un mayor egoísmo.

El jesuita Juan B.Cortés, catedrático de psicología en la Universidad de Georgetown, cree que el demonio es utilizado para lo que nosotros llamamos hoy «complejo» o «conflicto emocional»33. C.G.Jung y otros psicólogos han hablado de la ca pacidad del inconsciente de almacenar e incluso desarrollar experiencias ocultas al flujo normal de la conciencia. San Pablo describía a los enemigos espirituales, los demonios, como enemigos guerreando fuera de nosotros: «Porque nuestra lucha no es contra la carne y la sangre, sino contra los principados, contra las potestades, contra los dominadores de este mundo tenebroso, contra los espíritus del mal que están en el aire» (Ef 6,12). También san Pablo hace una descripción psicológica del ser humano «atacado» por un principio de mal y pecado que aparentemente está alojado en su cuerpo: «pero advierto otra ley en mis miembros que lucha contra la ley de mi razón y me esclaviza a la ley del pecado que está en mis miembros» (Rm 7,23).

A la presencia de lo demoníaco en nosotros no puede llegarse mediante el razonamiento, sino que sólo puede ser aceptada por quienes experimentan lo que san Pablo, los demás autores de la Sagrada Escritura y los autores patrísticos y místicos han experimentado a lo largo de los siglos. Estos autores han empleado un lenguaje mítico para describir una experiencia común, pero sólo accesible a quienes viven interiormente. Para quienes han tenido experiencias similares, el lenguaje mítico no puede ser sino vehículo de una realidad que va más allá de la descripción científica observable por los sentidos. Esta realidad está tan presente y abarca tantos factores de la vida del individuo que únicamente puede emplearse un lenguaje mitopoético. Por eso hablar de demonios hace referencia a una realidad muy presente, pero sólo para quienes viven interiormente, como vivían los Padres del desierto.

Vigilancia interior

Sin embargo, la psicología de los padres hesicastas concerniente al desarrollo de un pensamiento-tentación no se expresa con un mito. Su lenguaje es matizado y procede de experiencias sumamente reales que les sucedieron de día y de noche. Nosotros podemos relacionarnos con esas experiencias, podemos ver cómo nuestros apetitos corporales están arrastrándonos constantemente a excesos. Queremos comer los alimentos más delicados, beber los mejores vinos, disfrutar los placeres sexuales y deleitar los ojos y los demás sentidos. Pero, si no tenemos mucho cuidado, esos apetitos nos llevarán a la inmoderación y al exceso.

Las ocho categorías de tentaciones básicas propuestas por los Padres no estaban destinadas a constituir un listado definitivo que reemplazara al Decálogo, sino que representan áreas concretas que afectan a la existencia humana en el cuerpo, el alma y el espíritu. Los cinco estadios en que se desarrolla la tentación y el énfasis en la vigilancia interior para percibir la primera aparición de tal logismós, fantasma mental, y someterlo al escrutinio de los valores evangélicos siguen constituyendo una enseñanza espiritual valiosa para nosotros hoy.

Aplicación

Hemos visto la enseñanza de los Padres hesicastas del desierto en cuanto a la vida cristiana como combate espiritual. Hemos visto cómo empleaban con mucha frecuencia un lenguaje mitopoético similar al de los autores del Antiguo y el Nuevo Testamento para describir una realidad apremiante que puede ser experimentada por todos los seres humanos de todas las épocas, a saber, que hay un mundo de negatividad; un mundo que opera dentro y fuera de nosotros con una poderosa agresividad que sólo podemos combatir con éxito con una agresividad similar por nuestra parte, sumada a la gracia de Dios. Nos hemos esforzado, pues, por examinar ese lenguaje figurativo y llegar a una interpretación que nos proporcione los granos de trigo que puedan aportarnos verdadero alimento espiritual. ¿Cómo podemos aplicarnos las numerosas enseñanzas de los Padres sobre el aspecto «batallador» de la vida cristiana?

Puede exhortarnos, no sólo la Escritura, sino también los Padres que la interpretaron y vivieron lo esencial de su enseñanza en su vida ascética y mística, a mantener una vigilancia constante y a lo largo de toda nuestra vida de los elementos pecaminosos que hay a nuestro alrededor y dentro de nosotros. No se trata de una mera espera, sino de un ejercicio de fe en el poder de Dios que hay en nosotros para venir a nuestro rescate y ayudarnos en el combate.

> «Sed sobrios y velad. Vuestro adversario, el diablo, ronda como león rugiente, buscando a quién devorar. Resistidle firmes en la fe» (1 Pe 5,8-9).

Tenemos que observar la dinámica interna de aquellos pensamientos nuestros que, debido a su implicación en lo que san Pablo definía como sarx o «carne», tienden hacia el egocentrismo. Por eso un corazón atento está siempre necesitado de percibir cualquier movimiento de nuestros pensamientos hacia el egoísmo, antes de que se materialice en nuestros actos.

Positivamente, debemos estar vigilantes respecto de nuestros pensamientos, en orden a adoptar la mentalidad de Cristo. Esto abarca todo el ámbito del desarrollo de las virtudes cristianas, que no consiste sino en actuar siempre por amor a Dios y al prójimo. Para amar a Dios de hecho, debemos seguir el consejo de san Pablo:

> «Reducimos a cautiverio todo entendimiento sometiéndolo a Cristo. Y estamos dispuestos a castigar toda desobediencia cuando vuestra obediencia sea perfecta» (2 Co 10,5-6).

Reflexión sobre uno mismo

Sólo podemos tener conocimiento de nuestro yo «existencial» - es decir, de la persona que somos en un momento dado con aspectos concretos necesitados de sanación - si dedicamos un tiempo cada día a reflexionar sobre nuestros pensamientos, palabras y actos de acuerdo con los valores normativos del Evangelio y con la interacción personal «graciosa» de Dios con nosotros a cada momento. Esto supone examinar nuestra motivación y el sistema de valores presente en cada pensamiento, palabra y acto. No es una tarea fácil y exige atención diaria, dado que a lo largo de años de experiencias vitales nuestro «falso» yo ha construido mecanismos de defensa que nos aíslan de nuestro verdadero yo, que yace profundamente inserto en nuestro inconsciente. Esas defensas parecen protegernos de las fuerzas amenazadoras que nos rodean. Sin embargo, también nos impiden tomar las riendas de nuestra persona y superar los condicionamientos del pasado y las experiencias dolorosas que afectan negativamente a nuestra relación con Dios, con el mundo y con los demás seres humanos.

Los Padres insistían siempre en el examen de conciencia diario como preparación para «confesar» esos pensamientos, palabras y actos al padre espiritual. Juan Clímaco pone el ejemplo de varios monjes que llevaban consigo unos cuadernillos de notas para anotar en ellos sus pensamientos cada día y mostrárselos a su director34. En nuestra aplicación, esto está dirigido a ser más que mera reflexión analítica. Tenemos que estar

trascendentemente presentes ante Dios como nuestro Médico Divino. Este ejercicio, cuando se realiza cada día en un encuentro oracional con Dios bajo la guía de su Espíritu de amor, puede ser una parte muy importante de nuestro combate espiritual, porque sin él habrá muy poco avance en la profundización de la oración y la perfección cristiana. Yo he presentado este ejercicio en cinco pasos en una obrita titulada Reflective Healing35

La cruz

A través de la atención vigilante a la dinámica interna de nuestro corazón, comprobaremos pronto aquello en lo que insistían los padres hesicastas: que el gran enemigo que nos impide responder generosamente a la llamada de Dios a compartir su vida divina somos nosotros mismos, con nuestro amor autocentrado y nuestro egocentrismo. Tenemos al «hombre viejo» dentro de nosotros (Col 3,9; Ef 4,22). Debe haber una guerra total para exterminar el amor centrado en uno mismo (1 Co 10,6-11). Ésta es la cruz cotidiana que al soldado de Cristo se le propone que lleve. Jesús nos dio ejemplo del éxito en esa lucha. «Cristo no pensó en sí mismo» (Rm 15,3). Más positivamente, trató siempre de complacer a su Padre (Jn 8,29).

Por eso, la abnegación personal, tanto negativa como positiva, es absolutamente necesaria en nuestra vida. Debe haber un control, una inhibición y un veto de las inclinaciones que gravitan hacia el yo como centro de todos nuestros deseos. Debemos reemplazarlo por Dios como centro de todas nuestras aspiraciones. En lugar de centrar la mayor parte de nuestros esfuerzos espirituales en los aspectos negativos y en el legalismo, debemos transformar radicalmente el desencadenante de nuestras actividades cotidianas mediante una dinámica que proceda de una profunda interioridad. Esto nos mantiene en contacto con la Trinidad que mora en nosotros y nos guía conforme a nuestro fin último.

La santidad cristiana auténtica consiste en una flexibilidad para ir siempre hacia Dios. El ascetismo que refleja una fe que abraza la cruz de la negación personal se convierte en un acto de obediencia al Padre, sea cual sea el precio

que exija al cristiano. El ascetismo, para los cristianos modernos que no viven en el desierto, sino en las ciudades, debe consistir fundamentalmente en un espíritu apacible que escucha atentamente al Espíritu de Dios revelando el amor infinito de Dios en cada momento de cada acontecimiento. En esos momentos es cuando Dios es experimentado como amor, y nosotros somos amados llamándonos a un nuevo ser como hijos amantes de un Padre amante, hermanos y hermanas en ese mismo amor.

Vigilancia individual

Nadie puede describir en detalle, más allá de los principios que los Padres nos han dado, cómo debemos desarraigar la pecaminosidad de nuestra vida. El contexto de la vida cotidiana es distinto para las diferentes personas. La dotación y las necesidades de nuestro cuerpo, nuestra alma y nuestro espíritu son distintas. Nosotros, más que los Padres del desierto, que estaban recluidos, tenemos que intentar en nuestro trabajo cotidiano, en nuestro apostolado social, hacer que el mundo en el que vivimos sea más humano. Debemos utilizar los placeres, la belleza de la naturaleza, el arte y la ciencia; debemos emplear la comida, la bebida y el ocio con la debida moderación, para que se conviertan en ayudas mediante las cuales poder amar y servir mejor a Dios y al prójimo.

Victoria

Los Padres nos llevan constantemente a un horno ardiente, semejante a aquel al que Azarías y sus compañeros fueron arrojados por el rey Nabucodonosor (Dn 3,24-50). Cuando tenemos el valor de volvernos hacia nuestro interior y emprender el combate espiritual, que con tanta frecuencia se asemeja a las llamas de aquel horno, descubrimos también, como hicieron los atletas del desierto, que la Trinidad viene a nosotros como un «ángel» que aleja las llamas y aporta una frescura interior como de viento y rocío.

Nosotros experimentaremos continuamente un nuevo nacimiento como hijos de Dios. Cuando reconozcamos nuestro que branto interior en nuestra

pobreza de criaturas y nos purifiquemos de todo apego desordenado al yo viviendo las virtudes del Evangelio, experimentaremos la verdadera contemplación de Dios como amor. Ya no está fuera de nosotros o como un objeto para nosotros, sino que vamos progresivamente accediendo a la unión más íntima con la comunidad trinitaria, que nos otorga nuestra verdadera identidad como personas amadas singularmente por el Padre, el Hijo y el Espíritu. La vida espiritual es un combate, sí, pero lleva a una victoria cierta.

6

La Oración de Jesús

UNA de las grandes alegrías de mi vida como sacerdote ha sido viajar por los Estados Unidos y Canadá y encontrarme con muchos cristianos dotados de un ardiente amor a Dios y al prójimo. Al conocer a esas personas me da la impresión de estar leyendo una versión moderna de los Hechos de los Apóstoles. Personas semejantes a Esteban, Cornelio, Lidia y Dorkás viven como discípulos de Jesucristo en el Bronx, Toronto, San Francisco y Des Moines. ¡El Espíritu sopla verdaderamente donde quiere en esta tierra!

Esas personas, por encima de todo, son el pueblo de Dios en el desierto, clamando en su pobreza existencial interior por una relación más profunda y orante con Jesucristo. El ansia de una oración más profunda no siempre ha estado presente en el cristianismo norteamericano, pero yo anhelo que el fenómeno actual sea permanente y se expanda de maneras nuevas y apasionantes.

Para muchos cristianos, la búsqueda ha llevado al descubrimiento de la Oración de Jesús. Han encontrado en la espiritualidad cristiana oriental una forma de oración que trasciende el método discursivo que habían utilizado desde la infancia. Se trata de una oración del corazón «meta-racional» que brotó del acontecimiento-Jesús experimentado por la primera comunidad cristiana de Jerusalén por el poder del Espíritu Santo.

Los primeros cristianos orientales llegaron al conocimiento de que Jesús es más que una doctrina. Es verdadera Vida que vivió entre ellos entregándoles su Espíritu y divinizándolos como miembros vivos de su cuerpo, la Iglesia. Aquellos cristianos conocían y experimentaban el poder del nombre de Jesús como presencia operativa en el contexto de su vida cotidiana. Sabían por la fe y la experiencia que, sencillamente, no había otro

nombre por el cual pudieran ser sanados y salvados (Hch 4,12). Porque Jesucristo obedeció al Padre reflejando su infinito amor por nosotros vaciándose de sí mismo en la cruz, el Padre le otorgó el nombre que está sobre todo nombre, el nombre ante el cual toda rodilla se dobla en adoración (Flp 2,9-11).

El pueblo de Jesús

Cuando Constantino aceptó el cristianismo como religión oficial del Imperio Romano, los cristianos dejaron de ser perseguidos y martirizados por Jesucristo. En el siglo IV, el Espíritu de Jesús impulsó a miles de hombres y mujeres a los desiertos de Egipto y Siria, donde, como hemos visto en los primeros capítulos, se esforzaron por vivir constantemente con conciencia de la presencia amorosa de Dios y entregarse por completo a su santa voluntad.

Desde los primeros tiempos del cristianismo, los cristianos buscaban ampliar su conciencia de la presencia permanente y viva de Dios en ellos tratando de llegar a una consciencia, una constancia y una sinceridad crecientes en su relación con Dios. Los eremitas que se retiraron a los áridos desiertos de Oriente buscaban dilatar su conciencia de que Dios era verdaderamente Dios en su vida; buscaban, bajo la dirección del Espíritu Santo, amar a Dios con todo su corazón, con toda su mente y con todas sus fuerzas.

Del desierto de la espiritualidad hesicasta salió la «Oración de Jesús», término técnico de la espiritualidad bizantina que de signa la invocación del nombre de Jesús, o bien solo, o bien inserto en una fórmula más clásica: «Señor Jesucristo, Hijo de Dios, ten misericordia de mí, pecador»'. Esta sencilla invocación del nombre de Jesús, o la fórmula que gradualmente fue siendo aceptada como Oración de Jesús, y que resumían la espiritualidad hesicasta bizantina u oración del corazón, han de explicarse examinando las raíces de ambas en el Antiguo y el Nuevo Testamento.

El poder del Nombre de Jesús

Los judíos del Antiguo Testamento sentían una reverencia especial por el nombre de Dios, que se veía como una extensión de su persona, como una revelación de su ser y una expresión de su poder'. El nombre, pronunciado reverentemente por una persona o invocado sobre un país, ponía en la mismísima presencia de Dios, de manera que existe una relación nueva e íntima entre Dios y ese pueblo o persona (Gn 48,16; Dt 28,10; Am 9,12). El nombre reside en el templo, porque Dios está presente en él personalmente (1 Re 8,10-13). En los salmos, el nom bre divino es invocado como refugio, como poder que viene en auxilio, como objeto al que amar y adorara.

El Nuevo Testamento proporciona una teología más completa del nombre de Dios y del poder que emana del hecho de pronunciar reverentemente el nombre de Jesús. San Pablo exhorta a los filipenses a invocar el nombre de Jesús (Flp 2,9-10). «No hay bajo el cielo otro nombre dado a los hombres por el que nosotros debamos salvarnos», dice san Pedro (Hch 4,12). En el evangelio de san Juan, Jesús revela el poder de su nombre a sus discípulos: «Hasta ahora nada le habéis pedido en mi nombre... Lo que pidáis al Padre os lo dará en mi nombre» (Jn 16,23-24).

Básicamente, los padres hesicastas consideraban que esa breve fórmula, repetida a menudo día y noche e incluso sincronizada con la respiración, era un modo de cumplir con la exhortación de la Escritura a orar constantemente (1 Ts 5,17; Ef 6,18; Le 21,36). Al meditar sobre la buena nueva del Nuevo Testamento, aquellos primeros cristianos aceptaban a Jesús como Hijo de Dios. Predicaban en su nombre y realizaban milagros y sanaban en ese mismo nombre. Y se encontraban con él en los sacramentos, que eran administrados en su sagrado nombre.

No era algo que tuviera que ver con la magia, sino únicamente con una convicción profunda de que Jesucristo, verdadero Dios y verdadero hombre, que murió y fue resucitado por su Padre celestial, seguía vivo en ellos y los conducía a compartir su vida resucitada. Por eso proclamaban su nombre como Señor. Pero también eran conscientes en todo momento de que

necesitaban su misericordia sanadora, debido a su condición pecadora. El grito del ciego en el camino a Jericó se convirtió en su propio grito: «Señor Jesucristo, hijo de David, ten misericordia de mí, pecador» (Le 18,38). Hicieron propia la humilde oración del publicano en la parte trasera de la sinagoga: «¡Oh Dios, ten compasión de mí, que soy pecador!» (Le 18,13). El Kyrie eleison («Señor, ten piedad») repetido en las liturgias cristianas se convirtió en su súplica.

A través de los escritos del Pseudo-Macario, Diadoco de Fótice, Juan Clímaco, Hesiquio del Monte Sinaí y el PseudoCrisóstomo, se presentó un amplio espectro de jaculatorias de una sola palabra como modo de fijar la atención en la rememoración de Cristo morando en la persona. No había aún una fórmula establecida; al monje le estaba permitido elegir su «palabra». Después de que los monasterios bizantinos fueran devastados por las tropas invasoras turcas, tuvo lugar en el Monte Athos un renacimiento de la Oración de Jesús durante los siglos XIII y XIV, siguiendo los escritos de Nicéforo y de san Gregorio del Sinaí. Fue en este periodo de la espiritualidad bizantina en el que la Oración de Jesús quedó establecida con la fórmula: «Señor Jesucristo, Hijo de Dios, ten misericordia de mí, pecador», y se especificaron las técnicas de sincronización de esta oración con la respiración, la manera de sentarse, etcétera.

La tentación de mecanizar esta forma de orar en un método puede atribuirse a un tratado titulado: Método de la oración hesicasta, atribuido a Nicéforo4. En su obra vemos una influencia del misticismo musulmán en la espiritualidad bizantina y, en última instancia, una influencia de la espiritualidad del Lejano Oriente, en especial del yoga hindú y del budismo zen. Se dan instrucciones exactas sobre cómo sentarse correctamente y cómo contener la respiración mientras se mira el ombligo. Todas estas técnicas debían ayudar al monje a centrarse en entrar en el «corazón» o centro de su ser.

En sus Instrucciones a los hesicastas, san Gregorio del Sinaí instruye

sobre el modo de decir la oración:

> «Algunos Padres enseñaban que la oración debe decirse completa: "Señor Jesucristo, Hijo de Dios, ten misericordia de mf". Otros recomendaban decir la mitad: "Jesús, Hijo de Dios, ten misericordia de mf", o "Señor Jesucristo, ten misericordia de mf". O alternar, diciéndola unas veces entera y otras de forma abreviada. Sin embargo, no es recomendable incurrir en holgazanería cambiando las palabras de la oración con demasiada frecuencia, sino que hay que persistir un cierto tiempo, como prueba para la paciencia. También algunos enseñan a decir la oración con los labios; y otros con la mente. En mi opinión, ambas cosas son recomendables. Porque en ocasiones la mente, dejada a sí misma, se fatiga y está demasiado exhausta para decir la oración mentalmente; otras veces, los labios se cansan de ese trabajo. Por lo tanto, deben emplearse ambos métodos de oración, con los labios y con la mente. Pero se debe apelar al Señor serenamente y sin agitación, de manera que la voz no disturbe la atención de la mente, no suspendiendo así la oración hasta que la mente esté acostumbrada a este hacer y, recibiendo fuerza del Espíritu, ore firmemente por sí misma en su interior» s.

En el siglo XVIII tuvo lugar un nuevo renacimiento en el Monte Athos con la publicación en griego de la Filocalia, recopilación realizada por el metropolita Macario de Corinto (17311805) y Nicodemo el Hagiorita (c. 1748-1809) de escritos de los padres hesicastas, en especial los que se referían a la Oración de Jesús6. Un resultado de esta publicación fue sacar la práctica de la Oración de Jesús de los protegidos precintos de los monaste ríos y entregársela a cualquier laico que supiera griego. Con la traducción al eslavo de la Filocalia por Paissy Velitchkovsky (1722-1794) con el título de Dobrotolubie («Amor a lo bueno»), la literatura de los padres hesicastas y su enseñanza sobre la Oración de Jesús se puso al alcance de todo el mundo eslavo'. Teófanes el Recluso (1815-1894) tradujo el Dobrotulubie al ruso y amplió sus contenidos, y ha sido principalmente esta traducción la que ha

hecho de la Oración de Jesús un importante elemento de la espiritualidad rusa.

Un gran impulso en la introducción de los laicos a la Oración de Jesús, sus técnicas y sus poderosos efectos psicosomáticos procedió de la obra anónima, escrita probablemente entre 1855 y 1861, titulada El peregrino ruso8. Cuando esta obra fue traducida a los idiomas europeos modernos, después de que los emigrantes rusos la llevaran a Occidente, los cristianos occidentales comenzaron a conocer y practicar la Oración de Jesús9.

Interpretación

Debemos tener bien presente que la oración del corazón no es exactamente lo mismo que la Oración de Jesús. La primera, como ya se ha indicado, es mucho más amplia. Pero puede afirmarse legítimamente que la práctica de la Oración de Jesús en la espiritualidad bizantina constituye una parte vital de la oración hesicasta, y siempre se ha pensado que es su sinopsis en forma verbal. Su origen se encuentra en el deseo de los Padres del desierto de orar siempre de la manera más intensa y personal posible. Los Padres trataban de encontrar a Dios a través de Jesucristo y su Espíritu, en una dinámica interior que ellos describían como corazón.

Por eso encontramos en la Oración de Jesús, como en cualquier encuentro oracional cristiano verdadero, un acento en la grandiosidad y la completa trascendencia de Jesucristo. Él es el Señor. Él es el Creador y Redentor de todos. Es más que un mero hombre, más incluso que un superhombre. ¡Es Dios! Debemos comenzar por reconocer este tremendo hecho: «¡Señor Jesucristo, Hijo de Dios!».

En una auténtica oración cristiana, debemos reconocer también que somos pecadores necesitados de pedir el perdón y la sanación misericordiosos de Dios. Santiago nos dice que nos humillemos ante Dios cayendo en la cuenta de nuestro pecado:

> «Someteos, pues, a Dios; resistid al diablo, y él huirá de vosotros. Acercaos a Dios, y él se acercará a vosotros. Limpiad, pecadores, las manos; purificad los corazones, hombres irresolutos. Lamentad vuestra miseria, entristeceos y llorad. Que vuestra risa se cambie en llanto, y vuestra alegría en tristeza. Humillaos ante el Señor, y él os ensalzará» (St 4,7-10).

Cuando perdemos la conciencia de nuestro pecado, perdemos también la conciencia de nuestra constante necesidad de que el Dador de la Vida venga y nos sane una vez más. Aunque Jesús es nuestro salvador personal y nos ha salvado, seguimos necesitando su poder sanador. «Señor Jesucristo, ten misericordia de mí, pecador».

El tercer elemento que pone de relieve la Oración de Jesús en una forma condensada de oración es lo que nos une a nosotros, pecadores, a Jesús, el Señor y Dios Omnipotente. Se trata de nuestro anhelo de su presencia con nosotros y en nosotros. «Más íntimo a mi ser que yo mismo», decía san Agustín. San Pablo predicaba: «No se encuentra lejos de cada uno de nosotros; pues en él vivimos, nos movemos y existimos» (Hch 17, 28). Porque Jesucristo es Señor y Dios, completamente perfecto y trascendente a todas las criaturas, por eso mismo puede ser también el fundamento de nuestro ser, viviendo en nosotros, sosteniéndonos en la existencia. «Todo se hizo por él, y sin él no se hizo nada» (Jn 1,3).

Ayudas psicosomáticas para orar

¿Cómo podemos interpretar el uso de la respiración y otras técnicas somáticas para ayudar a orar tal como se enseña en la práctica de la Oración de Jesús? Indudablemente, puede haber grandes abusos y peligros cuando se emplean técnicas psicosomáticas para llegar a nuevos niveles de conciencia. Esto está demostrado no sólo en la historia de la espiritualidad hesicasta, sino en la de todas las espiritualidades, tanto cristianas como no cristianas, a lo largo de los tiempos.

Sin embargo, un gran peligro para nuestra fe cristiana puede darse también cuando los cristianos ignoramos nuestro cuerpo y otras ayudas materiales en la oración y el culto. Una lección que podemos aprender de la espiritualidad cristiana oriental, en especial del hesicasmo, es que las técnicas materiales, como el incienso, los iconos, la oscuridad y la luz, las postraciones corporales y la respiración rítmica sincronizada con el canto o la repetición mental de una especie de mantra cristiano o jaculatoria pueden ayudarnos a integrarnos y centrarnos más profundamente en la presencia de la Trinidad amante. Debemos distinguir entre nuestras prácticas físicas y mentales y la gracia de Dios en la oración, pero no debemos separarlas de su función de signos litúrgicos o cúlticos.

Nuestras actividades corporales o físicas funcionan fundamentalmente como medios de eliminar obstáculos a la gracia por nuestra parte. La eficacia de cualquiera de estas actividades, tales como las técnicas que se desarrollaron en torno a la práctica de la Oración de Jesús, debe juzgarse en función de la ayuda que nos presten para ponernos en la misteriosa presencia de Dios en la oración. Por sus frutos las conocerán: mayor unión con Dios y con el prójimo en nuestro creciente amor y humilde servicio, expuestos a la vista de todos.

Las diversas técnicas relativas a la respiración, la postura cedente, el ayuno y la repetición del nombre de Jesús pueden ser ayudas para centrarnos y calmar nuestra mente y nuestro corazón, a fin de que podamos orar con mayor concentración y conciencia'°. Cualquier técnica corporal o física debe considerarse una ayuda para orar con mayor conciencia, superando nuestro nivel superficial habitual de oración controlada discursiva. Debemos preguntarnos: ¿qué pretendemos hacer con estas técnicas?; ¿se «producirá» automáticamente la gracia por la mera utilización de tales prácticas?; ¿nos otorgará Dios rutinariamente sus gracias si seguimos con exactitud las técnicas aprobadas? Podemos ver por qué los padres hesicastas insistían siempre en una vida de intenso ascetismo como parte de la preparación para estar abiertos a la gracia de Dios en la oración. Sin una vigorosa disciplina

interior, las técnicas psicosomáticas y el estado alterado de conciencia tienden a convertirse en fines en sí mismos.

La interrelación de cuerpo, alma y espíritu se está haciendo más evidente gracias a los estudios de «biofeedback» y al uso de aparatos como los electroencefalógrafos.

El doctor Herbert Benson, miembro de la facultad de medicina de Harvard, ha estudiado la «respuesta relajación», los impresionantes cambios que tienen lugar en la frecuencia cardíaca, la tensión sanguínea, el metabolismo y la resistencia de la piel en las personas que emplean las técnicas básicas de la meditación trascendental y otras formas de meditación concentrada, como la Oración de Jesús, que utilizan un mantra y lo sincronizan con la respiración".

La eficacia de estas técnicas no depende de lo «alto» que se llegue, sino de la intensidad de la fe, la esperanza y el amor que vienen a nosotros cuando sincera y seriamente suplicamos al Espíritu Santo que infunda en nuestro corazón esas virtudes en orden a poder conocer a Jesucristo y experimentar incluso ahora, en nuestra vida, el poder de su resurrección y el deseo de sufrir con él (Flp 3,10). La Oración de Jesús, como enseñaban los Padres, nunca puede ser un mero truco ingenioso o técnica que alcance un efecto sin una entrega interior al amor de Dios. Puede, sin embargo, ser un modo enormemente eficaz de centrarnos a través de la invocación del nombre de Jesús. Es parte tanto de la vida ascética como de la vida de oración incesante que lleva a la contemplación.

Grados de la Oración de Jesús

El uso de la Oración de Jesús se desarrolla en varios estadios. Los Padres han enseñado siempre que la oración se dice prime ro con la voz o se forma con los labios. Esto desarrolla un hábito psicosomático; la oración viene fácilmente a la cabeza. En el segundo estadio, la oración se hace más interior, adquiere un ritmo propio, y la mente la repite sin ningún acto de voluntad

consciente. En el tercer estadio, la Oración de Jesús entra en el corazón, dominando toda la personalidad. Su ritmo se identifica con el movimiento del corazón y se hace incesante.

El empleo de la Oración de Jesús es un medio que, con la gracia de Dios y nuestra cooperación continuada, lleva a la oración incesante. Para los Padres, esta oración interior supone estar con la mente en el corazón ante Dios, o viviendo simplemente en su presencia, o expresando peticiones, acciones de gracias o fórmulas de alabanza. En última instancia, es una pobreza de espíritu interior a través de la fe, la esperanza y el amor, dones del Espíritu Santo, que nos permite estar en comunión con Dios sin ningún otro medio. La frase, ya sea la Oración de Jesús tradicional, ya sea una frase sencilla elegida por el individuo, deja de ser un medio de ponernos en presencia de Jesucristo, haciéndose uno con la persona de Jesús que mora en el corazón. San Teófanes el Recluso imparte la enseñanza aceptada de los Padres hesicastas:

> «Debemos adquirir el hábito de estar siempre en comunión con Dios sin ninguna imagen, ningún proceso de razonamiento ni ninguna actividad perceptible del pensamiento. Ésta es la verdadera expresión de la oración. La esencia de la oración interior, o de estar ante Dios con la mente en el corazón, consiste precisamente en esto»'.

La perfección final de la Oración de Jesús es la oración del corazón, que adopta la forma de oración mística, dado que el contemplativo ya no se esfuerza por orar, sino que la oración existe y actúa por sí misma, porque el Espíritu de Dios ora en esa persona. La oración ya no es una serie de actos, sino un estado que satisface el mandato de san Pablo de orar incesantemente (1 Ts 5,17). Esta oración prosigue en el interior de la persona, prescindiendo de lo que esté haciendo (hablar, escribir, comer o incluso dormir o soñar13).

Conciencia creciente

La contemplación, por tanto, no consiste en limitarse a pronunciar una fórmula mágica; es un don de Dios que sólo se recibe cuando la persona está

preparada mediante la purificación del «corazón». Tampoco se alcanza el estadio contemplativo cuando se siente una calidez interior o se recibe una percepción física de una luz divina. (De esto se tratará en el capítulo siguiente). La vida cotidiana debe poner a prueba la eficacia de la verdadera contemplación cristiana. El empleo de la Oración de Jesús es un modo de entender la Encarnación como un acto especial para poner nuestra conciencia interior en contacto con Dios. Esto se logra dándonos la oportunidad de estar frente a frente con Dios a través de una devoción que aporta la conciencia de su presencia morando en nuestro corazón mediante la invocación del nombre de Jesús y experimentando su presencia.

En esta sencilla oración nos esforzamos por dilatar nuestra conciencia consciente de Dios a través de Cristo, porque Dios revela su presencia morando en nosotros en diversos niveles de conciencia. Cuando adquirimos cada vez mayor conciencia de nuestra persona en relación con las Personas trinitarias, el Padre, el Hijo y el Espíritu, Dios continúa estando vivo en nosotros a través de toda su creación. Con esta oración incesante, nos esforzamos por ir más allá de nosotros y estar unidos en él y en toda la creación. Queremos mayor unión con Dios, porque sabemos por experiencia que la vida humana sólo puede vivirse en su grado máximo sintiendo conscientemente la presencia de Dios en todas las cosas.

Merced a la conciencia creciente de Dios en la creación, dejamos de sufrir un distanciamiento del mundo que nos rodea. Nos experimentamos en un dinamismo evolutivo en un entorno cósmico. Sólo trascendemos nuestra persona y nuestras limitaciones para reconocer nuestra relación dinámica con Dios en todas las cosas que evolucionan en él y mediante nuestro trabajo creativo.

La relación con nuestros semejantes los seres humanos se incrementa, y es sólo entonces cuando la verdadera caridad, liberada del egoísmo, puede comenzar a existir. Dejamos de estar aherrojados por lo meramente «profano», para descubrir la interioridad de todas las cosas al descubrir la

presencia y la acción amorosa de Dios en todas las criaturas.

Aplicación

Una persona atareada podría preguntar hoy si este tipo de forma de oración, centrada en torno a la repetición constante del nombre de Jesús o a la fórmula tradicional, sigue teniendo tiene sentido en nuestros días. Es verdad que nuestro modo de vida difiere radicalmente del de los Padres del desierto, que no sólo escribieron acerca de la Oración de Jesús, sino que la practicaron en el contexto de su vida apartada, al margen del ruido y la multiplicidad.

No obstante, la mayoría de los cristianos de hoy nos sentimos atraídos por una vida de oración más orientada bíblicamente. Ansiamos la inmediatez con el mismo Jesús que predicó, sanó y entregó su vida divina a un mundo enfermo y atrapado en las tinieblas del egocentrismo. La seguridad que experimentábamos en el pasado dentro de los confines de una teolo gía sumamente estructurada y racionalista y de unos ritos fijos y uniformes está dando paso, por nuestra parte, a una sed ardiente de experimentar más interior y profundamente a la Trinidad que mora en nosotros. Anhelamos redescubrir la belleza y el poder del nombre de Jesús, a fin de vivir constantemente en su amorosa presencia.

Por lo tanto, nos preguntamos: ¿podemos aún encontrar a Jesucristo vivo como Salvador en nuestras ruidosas, sucias y frenéticas ciudades?; la pronunciación reverente del sagrado nombre de Jesús, precedida de una purificación personal y de la muerte al desordenado amor centrado en uno mismo, ¿puede traerle vivo a nuestro corazón y a nuestras calles, a nuestro trabajo y a nuestra familia? Si uniéramos esta oración a la súplica humilde de la capacidad de ver la compleción de Dios en todas las cosas mientras caminamos por nuestras ajetreadas ciudades, conducimos por nuestras autopistas o estamos ocupados en un casi infinito ciclo de actividades frenéticas, ¿no desarrollaría en nosotros una atmósfera de presencia de Dios que nos permitiría ver cómo se trasluce resplandeciente en toda su creación material?

Tratando cada día de impulsarnos a mayores niveles de conciencia de que Jesús vive en nosotros a través de la repetición de su sagrado nombre, comenzaremos a ir gradualmente experimentándolo no ya como un objeto en el cielo, en la Eucaristía o existiendo fuera de nosotros. Nos haremos conscientes de nuestro verdadero yo de hijos de Dios, engendrados en Jesús merced a su Espíritu de amor. Poco a poco, iremos experimentando a Dios como centro de nuestro mismo ser. Entonces, Jesús ya no será un mero concepto, sino una Persona viva que actúa dinámicamente en nosotros en toda nuestra vida. Se «compenetrará» con nosotros, a fin de que podamos ir comprendiendo gradualmente la profundidad de unión que san Pablo experimentaba de ser uno con Jesús cuando escribía: «...ya no vivo yo, sino que Cristo vive en mí» (Ga 2,20).

Grados de presencia de Jesús14

Hay varios grados de percepción basada en la fe de la presencia de Jesucristo en nuestra vida. Cuando lleguemos a través de la experiencia vital de desierto a una fe más profunda, nuestra pronunciación de su santo Nombre tendrá mayores efectos en nuestra oración. Al inicio de nuestra vida de oración puede emplearse como una jaculatoria a lo largo del día. Puede también servir de preparación a la oración, en orden a integrarnos, serenarnos y alcanzar ese «punto de quietud» en lo profundo de nuestro interior, donde sabemos que él vive y nos ama.

Del mismo modo que los atletas y los cantantes, los oradores y los actores en el escenario tratan de llegar al grado máximo de concentración y relajación mediante la respiración profunda y rítmica, también nosotros podemos aprender de ellos a sentarnos tranquilamente y respirar pausadamente.

Sigue tu respiración en lo profundo de ti, tratando de relajarte cuando el flujo de energía discurre por tu ser dándote nueva vida y energía. Cuando haya quedado establecido un ritmo básico de inhalación y exhalación, intenta sincronizar tu respiración con la repetición reverente de la Oración de Jesús. Al inspirar, di mentalmente: «Señor Jesucristo». Al espirar, di: «Hijo de

Dios». Inspira de nuevo mientras dices: «ten misericordia de mí». Y, finalmente, espira con la palabra: «pecador». Y vuelve a repetir el proceso.

Si eres un principiante en la oración, puedes acompañar la recitación con unas sencillas reflexiones acerca de la vida de Jesús. Si a lo largo de años de oración mental has desarrollado una profunda conciencia de la presencia del Señor que mora en ti, no debes preocuparte por ideas, imágenes ni proceso alguno de pensamientos.

Vuélvete hacia lo más profundo de tu interior y encuentra a Jesucristo enviándote su Espíritu de amor. Es Él quien te enseña de manera no verbal a conocer al Padre y su unidad con Jesús, primogénito suyo. Lo que tú deseas es experimentar el poder salvífico de Jesús actuando en tu yo irredento, no a través de un concepto de Jesús como Salvador, sino exponiendo tu yo enfermo a su poder sanador. Jesús en hebreo significa Salvador, y Salvador significar Sanador, aquel que posee una vida plena y puede hacerte partícipe de su plenitud. «De su plenitud hemos recibido todos» (Jn 1,16).

Únicamente si podemos experimentar, merced al poder del Espíritu de Amor que nos lo revela, nuestra dolencia y nuestra incapacidad de devolver el gran amor recibido de Dios, podemos suplicar ser sanados. El mismo Espíritu instila en nosotros la confianza análoga a la de los niños en que el Padre nos dará lo que le pidamos en el sagrado nombre de Jesús: «En verdad, en verdad os digo: lo que pidáis al Padre os lo dará en mi nombre» (Jn 16,23-24). Jesús revela al Padre, y el Espíritu instila en nosotros esa confianza infantil para creer que el Padre nos otorgará verdaderamente la sanación que necesitamos. «Pedid y se os dará; buscad y hallaréis; llamad y se os abrirá... ¿Qué padre hay entre vosotros que, si su hijo le pide un pez, en lugar de un pez le dé una culebra...? Si, pues, vosotros, aun siendo malos, sabéis dar cosas buenas a vuestros hijos, ¡cuánto más el Padre del cielo dará el Espíritu Santo a los que se lo pidan!» (Le 11,9-13).

Vamos experimentando gradualmente lo que Pedro predicaba en los Hechos de los Apóstoles: que no hay otro nombre por el que podamos

salvarnos. En un accidente de automóvil se puede rogar por necesidad ser salvado: «¡Jesucristo, ayúdame!». Deberíamos ser también capaces de suplicar continuamente en oración profunda y experimentar después el efecto de esa sincera oración. Sólo Jesús puede aportar salud. Este nombre que aporta vida debería estar en nuestros labios día y noche.

Pronunciar el nombre de Jesús nos permite hacer nuestra su oración y tener mayor participación en su sacerdocio. Este modo de orar no es una piedad egoísta al estilo «Jesús-y-yo». En la medida en que experimentemos el tremendo amor de Dios en Jesucristo, podremos dejar que ese amor se derrame sobre cada hombre y mujer, hermano y hermana. No podemos correr a todos los rincones del mundo para curar las heridas de los enfermos en su cuerpo o asistir a los perturbados mentalmente; pero en oración profunda ante el trono del Padre podemos ejercer el poder sanador de Jesucristo. Hacemos a Jesús presente de nuevo en el mundo en su acción sacerdotal de ofrecer el mundo entero, sanado y restablecido, al Padre en alabanza y acción de gracias.

Hacer nacer a Cristo

Jesucristo espera que nosotros pronunciemos su nombre y le hagamos de nuevo presente en el mundo. Jesús es la Palabra Encarnada, la plenitud del lenguaje de Dios. María, la madre de Dios, fue la primera en pronunciar su nombre, y él se hizo hombre, hermano nuestro. También nosotros poseemos ese sobrecogedor poder, concedido en forma embrionaria en nuestro bautismo, poder que se incrementa cada vez que pronunciamos su sagrado nombre conscientemente y con reverencia y amor. Hacemos a Jesucristo presente de un modo nuevo y grandioso. El mundo será poco consciente de su presencia si somos de poca fe. Cuando pronunciemos su nombre, experimentaremos cada vez más lo que Pablo deseaba que todos los cristianos pudieran conocer:

> «Que os conceda, por la riqueza de su gloria, fortaleceros interiormente, mediante la acción de su Espíritu; que Cristo habite por

la fe en vuestros corazones, para que, arraigados y ci mentados en el amor, podáis comprender con todos los santos la anchura y la longitud, la altura y la profundidad, y conocer el amor de Cristo, que excede a todo conocimiento, y os llenéis de toda la plenitud de Dios» (Ef 3,16-19).

Jesús intenta ser admitido en el corazón de todos los hombres. Si rogamos con verdadera sinceridad: «¡Señor Jesús, ten misericordia!», entonces se harán verdad las palabras del Apocalipsis: «Mira que estoy a la puerta y llamo; si alguno oye mi voz y me abre la puerta, entraré en su casa y cenaré con él, y él conmigo» (Ap 3,20).

El Señor transfigurador

Jesús es el Señor transfigurador. Primero nos transfigura a nosotros bañándonos en la luz del Tabor. Esta luz es la que los Padres hesicastas griegos experimentaban como energías increadas envolventes del Hijo y el Espíritu que los asimilaban haciendo de ellos seres divinizados, uno con el Padre en Jesús a través de su Espíritu. Jesús quiere transfigurar el mundo entero a través de nosotros, con nuestros humildes actos en el mundo. Él llena todas las cosas: «La plenitud del que lo llena todo en todo» (Ef 1,23). Al pronunciar el sagrado nombre de Jesús, liberamos su poder transfigurador. Lo llamamos a la existencia para que toque a un mundo que gime con dolores de parto. Le pedimos que transforme el universo para hacer de cada ser humano, de cada parte de la creación de Dios, miembros del Cuerpo del Señor Resucitado. En esa oración, la redención se experimenta como el proceso mediante el cual el Señor Jesús transfigura el mundo a través de seres humanos que aman y le permiten realizar su acción redentora en ellos. Cantan con él el Himno del Universo; celebran, empleando el material en bruto de su monótona vida cotidiana, la Misa de Cristo sobre el mundo.

Este mundo no va a ser aniquilado; está destinado a ser transfigurado en Cristo. El Cuerpo de Cristo está formándose a partir de toda la creación, incluyendo no sólo a los seres humanos hechos a su imagen y semejanza,

sino también la creación material subhumana. Al pronunciar el nombre de Jesús, nos convertimos en miembros del Cuerpo de Cristo que alcanza el universo entero en orden a integrarlo en su vida divina. «La ansiosa espera de la creación desea vivamente la revelación de los hijos de Dios» (Rm 8,19). En este proceso transfigurador de todo el cosmos, nos inclinamos ante el poder de Jesús. «Dios lo exaltó y le otorgó el Nombre que está sobre todo nombre. Para que al nombre de Jesús toda rodilla se doble en los cielos, en la tierra y en los abismos, y toda lengua confiese que Cristo Jesús es el Señor, para gloria de Dios Padre» (Flp 2,9-11).

En sus apariciones a sus discípulos, una vez resucitado, Jesús se mostró de varias formas: «Después de esto, se apareció, bajo otra figura, a dos de ellos cuando iban de camino a una aldea» (Me 16,12). Y continúa revelándose en varias formas como el poder que está transfigurando este mundo mediante nosotros. ¿Qué forma más excelsa de contemplación puede haber que dejar conscientemente que el poder transfigurador de Jesús se derrame sobre nosotros y a través de nosotros sobre el mundo entero...? ¿Qué mayor participación en el sacerdocio de Cristo que pronunciar el sagrado nombre que transfigura a toda persona que encontramos...? Servimos a las personas en nombre de Jesús. Suplicamos al Señor que todos alcancemos la plenitud de los hijos de Dios. «¡Ven, Señor Jesús. Maranatha!» (Ap 22,20).

El Cuerpo de Cristo está en evolución hasta que todos lo reconozcamos como cabeza de la Nueva Creación. Por eso pasamos de la petición a la alabanza y la acción de gracias; la invocación reverente del nombre de Jesús nos lleva a la celebración continua de la Eucaristía cósmica de Jesucristo. «Con ansia he deseado comer esta Pascua con vosotros» (Le 22,15). Jesús celebra con nosotros su barakah, su acción de gracias al Padre formidable y trascendente. Y a nosotros se nos ha concedido el mismo poder a través de Jesucristo para pronunciar nuestra barakah en alabanza al Padre. Hacemos nuestra la oración de Jesús cuando pronunciamos todo el día el nombre de Jesús, el nombre que más complace al Padre celestial.

El nombre de Jesús nos lleva al Espíritu Santo. Jesucristo está siempre enviando el Paráclito para que podamos comprender con el corazón, no sólo con la mente, todo lo que Jesús ha dicho, todo cuanto él es. San Pablo nos dice que sin el Espíritu Santo ni siquiera podemos decir el nombre de Jesús. El Espíritu enviado al corazón nos enseña a decir «Abba, Padre» y a amar al Señor con todo el corazón. «No sólo de pan vive el hombre» es un mensaje que nos es enseñado en el desierto de nuestro corazón por el Espíritu que nos impulsa allí. Se trata del mismo Espíritu que aleteó sobre el mundo caótico del principio; sobre los israelitas en el desierto, como nube de día y como columna de fuego por la noche; sobre María en Nazaret cuando ésta concibió del Espíritu Santo, y la Palabra se hizo carne; sobre el humilde Siervo sufriente de Yahvé cuando fue bautizado en el Jordán; y que voló de nuevo en la nube a través de la cual el Padre dijo sus palabras aprobadoras en la transfiguración en la cumbre del monte Tabor: «Éste es mi Hijo amado en quien me complazco»; que voló sobre la madre de Dios y los discípulos en el primer Pentecostés en forma de lenguas de fuego; y que vuela sobre nosotros con su inmenso poder cuando pronunciamos el sagrado nombre de Jesús. Cuando pronunciamos ese nombre, el Espíritu de Jesús nos enseña cuanto necesitamos saber acerca de él. Derrama en nuestro corazón sus dones de oración, fe, sanación, profecía, lenguas, adoración y gloria al Padre, lectura de corazones y discernimiento de los caminos de Dios. Y nos llena con sus frutos de amor, paz, alegría, afabilidad y bondad (Ga 5,22).

Jesús nos lleva al Padre

La labor principal de Jesús, tanto en la tierra como ahora en su gloriosa resurrección, es revelarnos al Padre. «El que me ha visto a mí ha visto al Padre» (Jn 14,9). Jesús es sólo el Camino que nos lleva al Padre. El Padre es mayor que Jesús. Toda la realidad del Hijo reside en su relación con el Padre. La Palabra de Dios sólo tiene sentido en relación con Aquel que dice esa Palabra, es decir, el Padre celestial. El Padre se complace eternamente en su Hijo (Le 3,22), porque es la imagen perfecta del Padre. El Padre se ve a sí mismo totalmente en el Otro y lo ama en su derramarse sobre los demás

mediante su Espíritu de Amor. El Padre nos engendra como hijos suyos cuando nos unimos a Jesús. Nos convertimos en hijos de Dios y, con Jesús, en coherederos del cielo para siempre (Rm 8,16-17; Ga 4,6).

Al llevarnos al Padre, Jesús nos pone en la presencia total de Dios, donde podemos experimentarlo como Amor. Los rayos del sol pueden atravesar un prisma y dar una luz coloreada. Los mismos rayos pueden incidir en una lente y concentrarse. No sólo iluminan, sino que pueden quemar con el calor del fuego. Esto es similar a la experiencia de la repetición continua, en adoración amorosa, del nombre de Jesús. La presencia de Jesús genera un amor ardiente en el corazón. Una unidad que simplifica todo el misterio del infinito amor de Dios en la primera creación, la encarnación, la redención; y nuestra santificación se apodera de nuestro corazón y opera en él. Cristo, en palabras de Pablo, «habita por la fe en vuestros corazones, para que, arraigados y cimentados en el amor, podáis comprender con todos los santos la anchura y la longitud, la altura y la profundidad, y conocer el amor de Cristo, que excede a todo conocimiento, y os llenéis de toda la plenitud de Dios» (Ef 3,17-19).

Comenzamos a experimentar cómo Jesús reúne todas las cosas. El Cristo total viene a nosotros gracias a la revelación del Espíritu como nuestro Alfa y Omega, nuestro principio y nuestro fin. El mero nombre no es importante, sino la presencia que brota de la recitación del nombre. De ahí que la Oración de Jesús sea más que una jaculatoria o que un narcótico espiritual que podemos emplear, como Franny - en Franny and Zooey, la novela de J.D.Salinger - intentaba hacer, en orden a evadirse de la sociedad o escapar a un mundo irreal de huida y descompromiso.

Cuando sincronicemos su nombre con nuestra respiración, sabremos por experiencia que él es nuestro aliento, nuestra misma vida. Nuestra «magnífica obsesión» se hace conciencia de su crecimiento y de nuestro proporcional decrecimiento ante su compleción. Únicamente el Espíritu Santo puede llevarnos a ese misterioso conocimiento íntimo que Pablo quería poseer: «Lo

único que quiero es conocer a Cristo y el poder de su resurrección, y compartir sus padecimientos hecho semejante a él en la muerte» (Flp 3,10).

7

El nirvana instantáneo y el oscuro desierto

EL estudio del lenguaje utilizado por los Padres hesicastas demuestra que cualquier escuela de espiritualidad exige interpretación cuando una persona ajena a esa espiritualidad vivida quiere encontrar aplicaciones para su propia vida espiritual. Los Padres del desierto escribieron a partir de su propia experiencia, que expresaban, no obstante, con símbolos comunes.

Adrian van Kaam clasifica los símbolos empleados en cualquier espiritualidad en dos clases: metafóricos e interrelacionales. Utilizando el símbolo de la vid y los sarmientos, dice:

> «Este símbolo de la vid y los sarmientos tiene dos aspectos: el metafórico-simbólico y el relacional-simbólico. Ello muestra el misterio inefable de la presencia de Cristo en la gracia; y muestra también la misteriosa relación entre Cristo y la persona agraciada»'.

Hay también otros dos aspectos que se encuentran en todas las espiritualidades mínimamente estructurada. Toda espiritualidad cristiana debe estar arraigada en verdades de doctrina re veladas ciertas objetivamente, como el amor de Dios al crearnos a nosotros y al mundo, el don de su Hijo en la Encarnación, la gracia y la naturaleza básica del hombre y la mujer como orientada, de acuerdo con su condición de haber sido hechos a imagen y semejanza de Dios, hacia una participación mística en la vida misma de Dios. El otro aspecto es el teórico práctico, que expresa una experiencia basada en la verdad revelada de Dios tal como se refleja en las doctrinas de la Iglesia, a fin de que las generaciones futuras puedan beneficiarse también de esas experiencias.

Es precisamente este último aspecto el que parece ser el elemento más débil de la espiritualidad hesicasta. Hemos intentado interpretar y adaptar las

experiencias y los énfasis doctrinales de los autores hesicastas, con el fin de presentar una enseñanza teórico-práctica que sea aplicable a la vida espiritual actual. En este capítulo nos apartaremos ligeramente de nuestro formato usual de presentación de un aspecto particular del hesicasmo con una interpretación y una aplicación, en orden a impartir una enseñanza de enorme importancia, una enseñanza que podría perderse si empleamos el mismo formato que hasta ahora.

Quienes hayan leído algunos textos de los Padres hesicastas o incluso de autores espirituales tan conocidos como santa Teresa de Jesús, san Juan de la Cruz, san Ignacio de Loyola, san Francisco de Sales o Thomas Merton, pueden necesitar, en mi opinión, instrucción en dos áreas: el modo de usar las técnicas como ayudas para orar y lo que hay que hacer en los estadios de oración cuando Dios purifica al orante para una mayor unión con él. Tomaremos las enseñanzas de los Padres hesicastas concernientes a estas dos áreas y las unificaremos en una enseñanza que pueda resultar útil al lector en su búsqueda de una contemplación más profunda.

Técnicas de oración

Ya hemos analizado de manera general la importancia que en la espiritualidad cristiana tiene el uso de técnicas para ayudarnos a entrar en contacto con Dios. Cuando nos ponemos a orar, somos personas «totales», personas con cuerpo, alma y espíritu. Es, pues, completamente lógico que existan ayudas materiales que puedan contribuir a hacernos pasar de un nivel a otro, en una integración más plena de nuestra naturaleza humana total, en orden a orar más completamente como individuos que nos encontramos con nuestro Dios único y personalizado. Necesitamos signos y símbolos extraídos de nuestras experiencias en el mundo. Dichos signos se perciben como llenos de sentido espiritual y actúan sobre nuestra conciencia, elevándola a un plano de consciencia superior. Esos signos, como la luz, la oscuridad, el fuego y la respiración, han tenido siempre un lugar especial en la oración cristiana, tanto comunitaria como individual.

No debemos tener miedo a esas técnicas, si nos ayudan verdaderamente a orar mejor. Los cristianos las hemos empleado siempre, y los Padres hesicastas estaban totalmente de acuerdo cuando utilizaban diversas ayudas en la oración. Los Padres aprendieron que todos tenemos que serenar nuestro mundo psíquico interior, y que ello puede hacerse fácilmente con la respiración rítmica. El cuerpo, el alma y el espíritu se fusionan en una persona «total» relajada cuando el aliento de Dios es seguido interior y exteriormente en su movimiento. Puedes concentrarte en una vela encendida y ser intensamente consciente de Jesucristo como luz del mundo. Una fotografía de un manantial puede traer a la memoria las palabras de Jesús: «De su seno correrán ríos de agua viva» (Jn 7,38). Puedes fijar la mirada amorosamente en un sagrario que contenga el Santísimo Sacramento, en una escena de la naturaleza, en una imagen de Jesucristo, María o los santos..., y encontrar la calma que te induzca a adoptar una actitud orante. La música en las ceremonias religiosas ha sido utilizada siempre como una técnica tranquilizadora y dilatadora que conduce a un culto piadoso.

Principios importantes

Al reunir las enseñanzas básicas de los Padres sobre el uso de técnicas (cuya articulación ellos nunca consideraron realmente necesaria, al menos en la Iglesia primitiva), debemos dejar bien sentados unos principios de gran importancia que nos guíen en el desarrollo de nuestra relación orante con Dios. Debemos tener muy claramente presente la distinción entre la gracia otorgada libremente por Dios y nuestra cooperación libre, empleando diversas técnicas para disponernos a recibir a Dios en su gracia. Después podemos examinar los detalles específicos de las técnicas hesicastas y las advertencias de los Padres del desierto, con el fin de poder ser guiados en el uso de dichas ayudas a la oración.

En primer lugar, debemos recordar que Dios desea entregarse a nosotros directamente a través de una experiencia inmediata. Esa comunicación se dirige a un ser humano, un ser completo, un ser «encarnado», no un alma

separada ni un intelecto aislado. Por tanto, es de la mayor importancia que en la oración y en el culto nos preparemos, mediante el ascetismo y determinadas técnicas psicosomáticas, para llevar todo nuestro ser a un estado de receptividad o concentración, a fin de recibir la comunicación de Dios en el nivel más elevado de conciencia que podamos alcanzar en esa fase de nuestro desarrollo espiritual.

En segundo lugar, debemos reconocer que todos los actos preparatorios de ascetismo, de auto-renuncia y de oración son pre-requisitos, condiciones necesarias para un estado de unión con Dios mediante la gracia. Pero, en último término, nuestros mejores esfuerzos nos dejan absolutamente impotentes para alcanzar esa unión por nuestras propias fuerzas. La unión con Dios es un don libre y gratuito suyo, y el que Dios nos la otorgue es algo que, a la postre, no puede ser dictado por una voluntad humana, ni se puede dar por supuesto que nos será otorgada después de un largo tiempo de preparación.

En tercer lugar, debemos tener presente que la gracia sobrenatural impregna todos nuestros esfuerzos; pero gracias a la fe, la esperanza y el amor que nos son concedidos por el Espíritu Santo cuando los deseamos verdaderamente, nuestros esfuerzos humanos son elevados a un estado que hace posibles acciones que, en términos naturales, serían imposibles.

Finalmente, si nuestro uso de las técnicas psicosomáticas ha de ayudarnos verdaderamente a ser transformados en cauces de la gracia vivificante de Dios, debe ser conforme con todo el plan de salvación tal como lo revela el Evangelio y la enseñanza cristiana a través de la Iglesia y la vida de los santos. Esto nos proporciona la norma para juzgar si un contemplativo está experimentando una euforia fisiológica producto de un intenso ascetismo y de una concentración intelectual, o si esa persona está siendo movida por la gracia sobrenatural. «Por sus frutos los conoceréis». Si Dios está actuando en nosotros, lo hará siempre en armonía con su voluntad revelada, manifestada en el Evangelio y en la enseñanza de la Iglesia. Y nosotros, que, como

Jesucristo, no hemos desdeñado el uso de nuestro cuerpo y de las cosas de esta tierra para llegar a Dios, sabremos que nuestro empleo de técnicas ha sido un medio útil de acercarnos a él. Y ello se verá en el tipo de vida que vivamos de acuerdo con la palabra de Dios revelada en la Escritura y en la doctrina de la Iglesia. Por tanto, podamos o no articular nuestras experiencias de oración en una expresión teórico-práctica, si estamos verdaderamente experimentando a Dios, los símbolos metafóricos y relacionales que utilizamos para describir lo que experimentamos confirmarán la doctrina que se encuentra en la Sagrada Escritura y en la enseñanza de la Iglesia.

Peligros en la oración

Entre los siglos XII y XIV se prescribieron técnicas corporales específicas en el uso de la Oración de Jesús. Modos de sentarse, de sostener la cabeza mientras se mira al propio «corazón», de respirar y de sincronizar la respiración con las palabras establecidas de la Oración de Jesús se convirtieron en el estándar general de la literatura «hesicasta». Hasta ese momento había existido una gran libertad en el uso de la Oración de Jesús, y la respiración se recomendaba de manera general. Sin duda, como hemos apuntado en un capítulo anterior, los monjes bizantinos orientales recibieron en este terreno la influencia del misticismo musulmán.

Con la traducción de la Filocalia al eslavo, esas técnicas se extendieron por todos los territorios de dicha lengua. Los excesos se mitigaron cuando los monjes de los monasterios pudieron poner a prueba, por amor y servicio a los demás miembros de la comunidad, su unión con Dios mediante el uso de esas técnicas. En los monasterios cenobíticos había también grande probabilidades de encontrar buenos directores espirituales que pudieran controlar cualquier mal uso. Pero los excesos se generalizaron entre los eremitas y los laicos que leían a un determinado y erudito staretz o padre espiritual.

San Teófanes el Recluso habla de personas que enloquecieron practicando la Oración de Jesús:

> «La Oración de Jesús sólo puede desembocar en la locura si las personas, al practicarla, no renuncian a los pecados y malos hábitos que su conciencia condena. Esto causa un agudo conflicto interno que le roba al corazón toda su paz. Como resultado, el cerebro queda confuso, y las ideas del hombre enmarañadas y desordenadas»3.

En la primera mitad del siglo XIX, el obispo Ignacio Brianchaninov aconsejó también precaución en el uso de las ayudas materiales al practicar la Oración de Jesús:

> «El monje Basilio y el anciano Paissy Velitchkovsky dicen que muchos de sus contemporáneos se hicieron daño a sí mismos por emplear mal las ayudas materiales. Y en tiempos posteriores se dieron frecuentes casos de trastorno mental causado de ese modo. De hecho, se siguen dando aun ahora... Se ve uno obligado a afrontarlos. Son consecuencia inevitable de un celo ignorante, autodidacta, engreído, prematuro y orgulloso, y, finalmente, de una completa falta de directores experimentados»'.

Líneas directrices

Los verdaderos maestros de todo el misticismo cristiano, en especial entre los Padres hesicastas, han insistido siempre en la precaución. Las visiones, las voces, la levitación, los aromas celestiales, el sabor dulce en la boca y los suaves toques de los mensajeros angélicos no debían buscarse nunca en la oración. Los Padres eran absolutamente unánimes en su insistencia en la humildad y la compunción como verdaderas piedras de toque de la experiencia religiosa, y no los fenómenos psíquicos. Ellos mismos, cuando abrían su psique en estados de conciencia alterados en la oración profunda, sabían que podía tratarse de desviaciones subjetivas de juicio, memoria y atención. Podían escucharse voces con claridad. Podían darse visiones de santos, de Jesucristo o de sus seres queridos difuntos. Y ellos eran sumamente precavidos y sabían que dichos fenómenos no podían nunca ser interpretados como signo de santidad, ni siquiera de progreso en la oración.

Los autores hesicastas habrían suscrito sin reservas las palabras de san Juan de la Cruz:

> «Y es de saber que, aunque todas estas cosas pueden acaecer a los sentidos corporales por vía de Dios, nunca jamás se han de asegurar en ellas ni las han de admitir, antes totalmente han de huir de ellas, sin querer examinar si son buenas o malas. Porque así como son más exteriores y corporales, así tanto menos ciertas son de Dios. Porque más propio y ordinario le es a Dios comunicarse al espíritu, en lo cual hay más seguridad y provecho para el alma, que al sentido, en el cual ordinariamente hay mucho peligro y engaño... Y así, yerra mucho el que las tales cosas estima, y en gran peligro se pone de ser engañado, y, por lo menos, tendrá en sí total impedimento para ir a lo espiritual; porque todas aquellas cosas corporales no tienen, como habemos dicho, proporción alguna con las espirituales» s.

Nicolás Cabasilas, el relevante teólogo laico bizantino del siglo XIV, resume la actitud universal de los Padres hesicastas hacia los dones carismáticos extraordinarios manifestados en el orden de los sentidos:

> «El alma que es penetrada por los ejemplos de Cristo y coopera con la gracia de los sacramentos se ve transformada. Y esta transformación, que es la verdadera virtud, la auténtica santidad, reside en la voluntad, y de ningún modo en milagros o carismas extraordinarios»6.

Ha habido una precaución universal entre los Padres orientales, desde san Efrén hasta Gregorio Palamas, con respecto a cualquier fenómeno psíquico extraordinario que tuviera repercusiones en el nivel de los sentidos'. Había que tener la máxima precaución cuando se empleaban técnicas psicosomáticas.

Yo he conocido a personas que se han orientado hacia formas de meditación del lejano Oriente que prescriben técnicas similares a las que aparecen en los escritos de los hesicastas del siglo XIV de la Filocalia y han

encontrado graves dificultades. Para ir más allá de los niveles superficiales de nuestra conciencia racionalmente controlada, en orden a penetrar en el centro más íntimo de nuestro ser, se requiere gran disciplina, capacidad de sufrimiento, tribulaciones y una visión de fe viva de la presencia de un Dios amante. Cuando las personas atraviesan estratos de experiencias psíquicas, se encuentran con peligros. El material reprimido que ha sido sofocado en el inconsciente puede surgir amenazador, perturbando al orante. También pueden brotar emociones sexuales que influyan en el cuerpo entero. Algunos de los que han practicado asiduamente la meditación han referido cómo fueron transportados fuera de su cuerpo y padecieron un miedo terrible al esforzarse por retornar al mismo. Otros han sentido que espíritus malignos entraban en su mente cuando ellos se entregaban con completa pasividad a su presencia.

El doctor Elmer Green, de la Fundación Menninger de Topeka, Kansas, ha estudiado el funcionamiento interno de la psique humana en meditación profunda, e informa de lo siguiente:

> «De acuerdo con diversas advertencias, el explorador persistente en estos... ámbitos... suscita la atención de seres autóctonos que, en circunstancias normales, prestan escasa atención a los humanos... Son de muchas naturalezas, y algunos son maliciosos, crueles y astutos y emplean la sa lida del explorador fuera de su anterior capullo protector, con sus barreras inherentes de carácter mental y emocional, como una oportunidad de entrar, en dirección contraria, por así decirlo, en el ámbito subjetivo del investigador. Si éste no está relativamente libre de impurezas de la personalidad, se dice que pueden obsesionarle con diversas compulsiones para diversión propia, y en casos extremos pueden incluso hacer estragos en el funcionamiento normalmente automático del sistema nervioso, controlando el cerebro a través de los chakras. Muchos pacientes mentales han afirmado ser controlados por entidades subjetivas, pero los médicos en general ven estas afirmaciones como parte del extravío

del comportamiento, como puras proyecciones subconscientes, y no investigan más»$.

Debemos, por tanto, ser extremadamente cautos si Dios nos ha guiado a una forma de oración profunda donde entregamos nuestra acción personal a la acción del Espíritu Santo. Debemos estar en guardia para no entregarnos vanamente vacíos. Hay un verdadero vaciamiento de nuestro propio poder para llegar a conocer a Dios merced a nuestros propios esfuerzos. Pero hay una actividad interna más excelsa que nos absorbe. Se trata de una receptividad activa que controla ahora nuestra atención. Se trata de esperar amorosamente a que la Trinidad que mora en nosotros diga la Palabra de Dios en la oscuridad de la fe. Se trata del esfuerzo de lanzarse a una entrega personal a Dios más profunda y humilde. Es siempre Dios, nunca nosotros, el centro de todos nuestros afanes. Por eso la Oración de Jesús, con su insistencia en la compunción y en la humilde súplica de misericordia continua, puede ser extremadamente útil para mantenernos no sólo en una visión de fe del poder sanador de Jesús, sino en una consciencia constante de nuestra egoísta pecaminosi dad, siempre proclive a «utilizar» a Dios en la oración por lo que podemos «obtener» de él.

He aquí algunas directrices para el uso de la Oración de Jesús o cualquier otro tipo de oración de fe repetitiva, en orden a no incurrir en excesos:

1. No hay que tener miedo a emplear la Oración de Jesús ni ninguna otra jaculatoria similar, tanto en nuestro tiempo de oración localizada como a lo largo del día.

2. Si una moción de la gracia nos impulsa a utilizar una forma de oración a lo largo de extensos periodos de oración focalizada, y nos vemos también impulsados a emplear métodos psicosomáticos de relajación, sincronización de la respiración con la recitación mental de una fórmula dada, fijación interior en algún «punto» interno..., tales prácticas sólo deben realizarse bajo la dirección de un director espiritual experto y santo que haya progresado personalmente merced a esa forma de oración y

manifieste tal progreso en la santidad y humildad de su vida.

3. Nunca debemos limitarnos a aprender una forma de meditación de un libro o de un maestro zen o hindú, ni siquiera de un instructor de meditación trascendental o del método Silva de control mental, y después transferir la misma técnica a un «mantra» cristiano. Si lo hacemos, puede que hagamos demasiado hincapié en las técnicas psicosomáticas y no lo bastante en la debida perspectiva doctrinal cristiana de la compleción de Dios, su vida trinitaria en nosotros, la necesidad de los sacramentos y la enseñanza de la Iglesia para guiarnos y fortalecernos, y nuestra necesidad de sanación interior suplicando el perdón y la misericordia divina.

4. Los escritos de los Padres hesicastas, en especial los que se encuentran en la Filocalia, pueden resultarles sumamente útiles a las personas ya avanzadas en la vida espiritual; pero las técnicas presentadas en autores posteriores de esta tradición espiritual no deben divorciarse nunca de la enseñanza total que se identifica con la Sagrada Escritura y con la tradición litúrgica y sacramental de la Iglesia. Debemos buscar siempre la gloria de Dios y la entrega de nuestra persona a su santa voluntad, y no buscar nunca en la oración una experiencia psíquica que nos satisfaga. La pobreza de espíritu y la humildad deben ser la verdadera prueba del crecimiento en la oración, no lo «alto» que se llega orando.

5. El criterio último para saber si el Espíritu Santo está actuando en nuestra vida es la sinceridad que encontramos en ella y en la entrega de nuestra vida a su dominio. Esa sinceridad puede medirse no sólo con palabras, sino con hechos. Cuando vemos que una persona vive una vida piadosa y afirma que determinadas técnicas la han ayudado a ser mejor persona, podemos reconocer que el Espíritu de Jesús ha llegado a lo más profundo de esa persona y ha transformado esa vida por la gracia de Dios y la cooperación humana.

Los místicos del desierto sabían por propia experiencia que Dios podía tocarlos de manera «holística». Dios se estaba apoderando de ellos, que eran

muy conscientes de aquellos encuentros yo-Tú. Aquellos momentos de consolación eran considerados dones de Dios para fortalecer a los atletas del desierto en su lucha interior, a fin de morir al yo y resucitar en Cristo. Ellos sabían que aquellos momentos les llegaban súbitamente y no tenían nada que ver con técnica psicosomática alguna. Era Dios condescendiendo a encontrarse con ellos en sus necesidades, y era como «fuego tocando madera»: la madera no podía sino arder si estaba seca9.

El desierto oscuro

Los Padres hesicastas tienen mucho que enseñarnos acerca de cómo abordar las profundas purificaciones que se hacen necesarias para quienes ansían una mayor unión con Dios. Ellos sabían que las grandes consolaciones pueden llegarles a los valerosos que lo dejan todo para estar «a solas con el Solo» en el desierto de su corazón. Pero esas consolaciones, consideraban los Padres, eran concedidas a los principiantes. Y todas esas consolaciones, en especial las que tienen repercusiones físicas, tienen que ser trascendidas; de lo contrario, se convierten en obstáculos al amor y al servicio a Dios.

No encontramos en ningún lugar una distinción clara, como en los textos de san Juan de la Cruz, entre la purificación de los sentidos y la del alma, o entre la noche oscura de los sentidos y la del espíritu. En los escritos de los Padres del desierto se encuentra no sólo un lenguaje apofático para describir cómo podemos conocer al Dios incomprensible, sino también un apofatismo místico para describir el oscuro desierto interior que lleva a la divinización. Estudiando la enseñanza de los Padres sobre la purificación interior es como vemos una síntesis de su propia experiencia práctica combinada con la doctrina de la Escritura.

Los Padres griegos partieron de esta visión de la naturaleza humana: nuestra verdadera naturaleza es nuestro auténtico yo, el que la Escritura describe como hecho a imagen y semejanza de Dios (Gn 1,26). Nosotros estábamos destinados a vivir en presencia de Dios como ante la luz. Nuestra naturaleza era básicamente buena, y las energías increadas de Dios estaban

siempre presentes ante Dios. Si había alguna oscuridad en nosotros, procedía, no de Dios ni de nuestra naturaleza, sino del exterior, del príncipe de la oscuridad. Nilo, uno de los grandes primeros monjes del desierto, escribe acerca de la infiltración del mal en la naturaleza humana desde el exterior:

> «Dios dio el mandato de hacer el bien y evitar el pecado, pero oponernos a los poderes nos hace tender hacia el mal, y resulta difícil hacer ese bien. Esos poderes pecaminosos no son innatos a la naturaleza del hombre, sino que proceden del exterior»'°.

San Macario, análogamente, ve la necesidad de purificación como desarraigo de las pasiones que han llegado a nuestra naturaleza como accidentes procedentes de una fuerza externa:

> «Por lo tanto, quien diga que la causa de la ignominia de las pasiones es que éstas son producto de la naturaleza, no accidentes, habrá convertido la verdad de Dios en una auténtica mentira. Como he dicho anteriormente, el Dios inmaculado y puro preparó al hombre a imagen suya, pero por los celos del Maligno entró la muerte en el mundo»".

Unión a través del sufrimiento

Una convicción básica que aparece en todos los escritos hesicastas, así como en el Antiguo y el Nuevo Testamento, es que «lo propio de Dios es la cruz cotidiana»'. Diadoco de Fótice sintetiza esta creencia cristiana común de los Padres del desierto cuando escribe:

> «Del mismo modo que la cera, a no ser que se caliente y ablande durante mucho tiempo, no puede llevar el sello impreso en ella, de ese mismo modo el hombre, a no ser que sea probado con duros trabajos y debilidades, no puede llevar el sello del poder de Dios. Por eso el Señor dice a san Pablo: "Te basta mi gracia, porque mi poder se perfecciona en la debilidad", mientras el apóstol alardea diciendo: "Con sumo gusto seguiré gloriándome sobre todo en mis debilidades,

para que habite en mí el poder de Cristo". Pero también está escrito en el Libro de los Proverbios: "Pues a quien ama el Señor, le corrige; y azota a todos los hijos que reconoce". Por "debilidades" el apóstol se refiere a esos ataques de los enemigos de la cruz que le sobrevenían continuamente a él y a todos los santos de aquellos días en orden a que "no incurrieran en el engreimiento", como él lo expresa, por la abundancia de revelaciones (2 Co 12,7), sino que fueran humildes, en lugar de encastillarse en su actitud de perfección, y que merced a las frecuentes humillaciones preservaran devotamente el don divino»13.

La lucha interior para permitir que Dios sea verdaderamente Dios era concebida casi universalmente entre los Padres como un «segundo» martirio14, un «martirio blanco». Sólo en tales pruebas soportadas con paciencia y rogando continuamente a Dios que fuera el protector y el baluarte contra los ataques de los enemigos, se accedía a la verdadera oración. No podía haber auténtica oración del «corazón» en ningún nivel interior profundo, a no ser que dicha oración brotara de la humildad. Y la humildad se aprendía, no estudiando las cualidades de esa virtud, sino en la batalla. Las virtudes se adquirían a través del sufrimiento. «Quien huye del sufrimiento está seguro de perder la compañía de la virtud; si deseas la virtud, entrégate a toda clase de sufrimiento, porque el sufrimiento engendra humildad. Hasta haber alcanzado el verdadero conocimiento, avanzamos hacia la humildad por medio de pruebas»'s.

La importancia de las tribulaciones en orden a adquirir verdadera humildad radica en el hecho de que debemos ver claramente la futilidad de nuestros esfuerzos por medio del temor y la atención a nuestra impotencia, antes de rogar con absoluta confianza a Dios que sea nuestro Salvador. San Isaac de Siria vincula esa humildad y la pobreza espiritual a la verdadera oración. «El hombre que ha aprendido la necesidad de la ayuda de Dios ora mucho»16. Cuando hemos alcanzado un estado de honradez, sinceridad y humildad ante Dios, su misericordia nos rodea, y el Espíritu nos hace experimentar una regeneración como hijos de Dios.

Desánimo

Un paralelo de la «noche oscura del alma» de san Juan de la Cruz podemos encontrarlo en los escritos de los Padres que tratan del desaliento y el desamparo. Sin embargo, como dice Irénée Hausherr", la pura oscuridad de san Juan no era proba ble que hubiera sido un concepto de los Padres del desierto, porque su pensamiento, originado en la teología de la «luz total» del Pseudo-Macario, veía siempre a Dios como luz que guía al hombre a la pura luz. Como san Juan, ellos consideraban que la oscuridad era grande, pero había siempre una presencia de luz que se encontraba en la esperanza.

En la medida en que hemos gustado la dulzura de Dios, en esa misma medida el gusto del infierno llega al alma que retorna a la noche de la lucha contra las tentaciones. Bajo el símbolo de los ataques de los demonios, los Padres veían que las dos purificaciones principales consisten en vencer las tentaciones del desánimo y el orgullo. La primera serie de tentaciones era conocida por los Padres como acedia. San Isaac describe ese estado interior de desánimo y la sensación de haber sido abandonado por Dios:

> «Las pruebas para el alma, que proceden de la vara del espíritu y sirven para progresar y crecer; las pruebas mediante las cuales el alma es instruida, sometida a prueba y obligada a realizar un esfuerzo espiritual son las siguientes: la pereza, la pesadez de cuerpo, la dolencia de los miembros, el desánimo, la confusión de los pensamientos, la aprensión causada por la extenuación corporal, la deserción temporal de la esperanza, el oscurecimiento de los pensamientos, la falta de ayuda humana, la insuficiencia a la hora de cubrir las necesidades corporales vitales y otras cosas semejantes»18.

En este estado de tentación es en el que rogamos con humildad y temor ver el rostro de Dios. Todo está oscuro; el desierto es árido y vacío. La luz ha sido eclipsada; el camino parece incierto. Sumidos en el tedio espiritual, nos sentimos sofocados por la inmovilidad; nos sentimos confinados, bloqueados a cada momento. Suplicamos a Dios su misericordia infinita; sin embargo,

pensamos que no hay nadie que escuche nuestra súplica. En esa pobreza empezamos a creer en nuestro Creador. Buscamos la presencia de Dios como única fuente de realidad. ¡Dios está, finalmente, siendo Dios!

Pero aún hay mayores sufrimientos y pruebas interiores a través de los cuales aprender verdadera humildad y acceder a la contemplación de Dios como luz, y san Isaac los describe así:

> «Las pruebas que Dios permite que ataquen a los hombres que alardean frente a la bondad de Dios y que le ofenden con su orgullo son las siguientes: retirarles la fuerza de la sabiduría que los hombres poseen, presencia constante de un pensamiento lujurioso que les roba la paz y que es permitido en ellos para refrenar su altivez; genio vivo; deseo de tenerlo todo a su manera, de discutir, de reprender a los demás; un corazón que desprecia a todos; una mente totalmente descaminada; la blasfemia contra el nombre de Dios; sospechas absurdas y ridículas de ser desdeñados por los demás, privados del honor que se les debe, de que los demonios se burlan de ellos y les hacen avergonzarse, tanto abierta como secretamente, por toda clase de medios; y, finalmente, deseo de estar en contacto con el mundo y moverse en él, de hablar indefinidamente y charlar insensatamente, de estar siempre en busca de nuevas noticias e incluso de falsas profecías, de prometer muchas cosas que van más allá de sus fuerzas... Éstas son las pruebas espirituales»19.

Estas pruebas, tal como las describen los Padres, tienen realmente un regusto a infierno. Pero, independientemente de los términos empleados para describir esa oscuridad, el mensaje de esos Padres espirituales es: «Sólo hay un remedio para to do ello: la humildad de corazón»20. Las mayores pruebas y sufrimientos que podemos experimentar en esta vida se padecen en la purificación del orgullo. Los Padres saben por experiencia, como también lo sabemos nosotros, que la mayor prueba para el amor es morir al amor centrado en uno mismo y abandonarse totalmente al amor de Dios. Antes de

alcanzar ese estado de completa entrega, ¡qué infernales pensamientos se deben de padecer...!; ¡qué terroríficos y blasfemos pensamientos y dudas acerca de la existencia de Dios...! ¿Cómo puede amarme realmente? Jesús en realidad no es verdaderamente Dios, sino un mero hombre; por tanto, ¡Dios aún no ha probado su amor por mí! ¡Dios no podrá nunca perdonar mis innumerables pecados...! ¡Estoy solo en el combate contra estas fuerzas oscuras! ¡Dios me ha abandonado...! En realidad, no es un Dios misericordioso y amoroso, sino un aterrador Dios vengativo que me ha dejado de lado...!

Un padre espiritual

Esas distorsiones en el terreno del desánimo y el orgullo sólo pueden superarse mediante la humildad y un estado de compunción que suplica la misericordia de Dios al ver nuestro pecado. Adentrarse en el ámbito colectivo del consciente y el inconsciente puede constituir para el individuo el comienzo de una vida en un mundo de ilusiones creadas por los «demonios» o fuerzas oscuras que atacan desde el interior y desde el exterior. Debemos permanecer vigilantes a todas las mociones interiores y ser formados para manejar todo el ámbito existencial de la vida interior.

Para mantenerse en contacto con el mundo «real» de Dios y evitar cualquier esquizofrenia, el atleta del desierto reconocía la necesidad de un padre espiritual que le guiase de manera segura entre las rocas de Escila y Caribdis. La obediencia al padre espiritual se consideraba uno de los mejores signos de la acción de la humildad, que contrarrestaba las tentaciones de sentirse abandonado y del orgullo altanero. Isaac de Siria exhorta a los hesicastas: «Por tanto, seguid el consejo de un hombre que lo ha experimentado todo, que sabe cómo juzgar pacientemente lo que necesita discriminación en vuestro caso y que puede indicar lo que es verdaderamente útil para vosotros»2'.

El contemplativo cristiano, para ir avanzando progresivamente hacia una mayor conciencia consciente de la Trinidad que mora en nosotros y descorrer

el cerrojo de los misterios interiores revelados por el sobrecogedor Dios trascendente, necesita poder discernir la auténtica acción del Espíritu Santo de la de los malos espíritus, los «demonios», que tan fácilmente introducen malas hierbas allí donde el Sembrador Divino sólo había sembrado buena semilla, y que provocan oscuridad allí donde, por naturaleza, el hombre está hecho para reflejar la luz interior de la gloria de Dios. El padre espiritual en la tradición cristiana, empezando por los Padres hesicastas del desierto, recibe este título por ser una persona «llena de Espíritu», capaz por su propia experiencia de atravesar los tortuosos caminos de la vida interior. Empleando su conocimiento de la naturaleza humana y el estudio de la Sagrada Escritura y las enseñanzas de la Iglesia, el padre espiritual introduce al discípulo en la vida del Espíritu`.

La función más importante del padre espiritual es prevenir al discípulo de las trampas del mundo interior y animarle ante la tentación del desánimo. Porque esta labor sólo puede confiársele a quien ha ido por delante y conoce por experiencia có mo discernir la acción de los malos espíritus, un arte que sólo puede aprenderse por experiencia personal. San Simeón el Nuevo Teólogo insiste en la necesidad de tener un director verdaderamente lleno de Espíritu, y después obedecerle en todo. Al elegir un guía, hay que fijarse en sus virtudes, en especial esperando ver en él humildad, ningún rastro de sensualidad, ninguna ambición mundana, ninguna pasión, una contemplación profunda de la luz divina que se muestra en la sabiduría interior de la Sagrada Escritura, capacidad de leer el corazón de los penitentes y, sobre todo, amor al prójimo23.

De la oscuridad a la luz

Incluso con la ayuda de un guía espiritual experto, debemos entrar en combate solos y permanecer en él en un estado de profundo abandono, exija lo que exija en términos de agonía personal. Sólo mediante un abandono completo a la misericordia de Dios podemos sofocar y rechazar el deseo de vernos libres de esos sufrimientos y abandonarnos por completo a lo que

Dios quiera enviar, aun cuando deba ser mayor sufrimiento. Evagrio dio el consejo que todos los Padres orientales repetirían a cualquier discípulo que afrontara grandes pruebas interiores:

> «En tiempo de tentaciones no dejes tu celda inventando excusas que suenen bien, sino siéntate en su interior y aguanta, afrontando valerosamente a todos los asaltantes, en especial al demonio del desánimo, que es verdaderamente el más doloroso de todos, pero que, más que ninguno, hace al alma experimentada. Si huyes o evitas la lucha, tu mente seguirá sin tener experiencia, siendo tímida y tendiendo fácilmente a huir»24.

Este consejo se fundamenta en la enseñanza de san Pablo: «Fiel es Dios, que no permitirá seáis tentados sobre vuestras fuerzas. Antes bien, con la tentación os dará modo de poder resistirla con éxito» (1 Co 10,13). El profeta Isaías exhortaba también al pueblo de Dios a confiar en Dios en la oscuridad:

> «El que de entre vosotros tema a Yahvé
> oiga la voz de su Siervo.
> El que anda a oscuras
> y carece de claridad
> confíe en el nombre de Yahvé
> y apóyese en su Dios» (Is 50,10).

Hay mucho que desmitificar en el lenguaje de los Padres hesicastas, pero su enseñanza sobre la necesidad de purificación constante requiere poca interpretación. Si queremos acceder a una consciencia siempre creciente de la unión amorosa con el Dios trino, debemos esperar una vida de muerte al egocentrismo. Debemos entregarnos al control completo de Dios en todos los niveles de la existencia humana. Esto significa que el amor de Dios se descubre y experimenta en la medida en que nos vaciamos de cuanto nos impide una entrega total y confiada al amor de Dios.

Se trata de un avance hacia el verdadero yo, en una integración cada vez

mayor en Cristo. Este proceso purificador es una muerte continua al egoísmo y un ascenso simultáneo de la oscuridad a la luz y la gloria por medio de una relación de amor con Dios cada vez más intensa.

El mensaje de los Padres del desierto coincide con el de todos los místicos cristianos posteriores de Oriente y de Occidente. La contemplación es unión de amor en una comunidad de auto-sacrificio del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo que, por medio de la purificación, permite al contemplativo cristiano ser santo en el mismo amor y servicio humilde a los demás. La oscuridad y la muerte no pueden llevar sino a la luz y la vida en la visión cristiana, donde la oración es sinónimo de amor purificado.

San Juan de la Cruz expresa lo que vivieron los Padres del desierto, pero en su misticismo apofático, negándose humildemente a explicarse. Porque ellos sabían, con san Juan de la Cruz, que para quienes consentían en morir a la oscuridad, Dios era luz, y ellos eran también luz. Únicamente la experiencia podía enseñárselo.

«¡Oh llama de amor viva,
que tiernamente hieres
de mi alma en el más profundo centro!
Pues ya no eres esquiva,
acaba ya, si quieres;
rompe la tela deste dulce encuentro.
¡Oh cauterio suave!
¡Oh regalada llaga!
¡Oh mano blanda! ¡Oh toque delicado!

que a vida eterna sabe,
y toda deuda paga;
matando, muerte en vida la has trocado.
¡Oh lámparas de fuego,
en cuyos resplandores
las profundas cavernas del sentido,
que estaba oscuro y ciego,
con extraños primores
calor y luz dan junto a su querido!
¡Cuán manso y amoroso
recuerdas en mi seno
donde secretamente solo moras,
y en tu aspirar sabroso
de bien y gloria lleno
cuán delicadamente me enamoras!»[25].

25. SAN JUAN DE LA CRUZ, «Llama de amor viva», en (José VIVES, sJ) Examen de amor. Lectura de san Juan de la Cruz, Sal Terrae, Santander 1978.

8

La luz que transforma

UNO de los más queridos santos populares rusos es san Serafín de Sarov (1759-1833), cuya vida irradia una sencillez y un gozo que todos los cristianos deberían encontrar atractivos. Esa sencillez y ese gozo brotaban de su intensa unión mística con la Trinidad. San Serafín es una «imagen» de la espiritualidad hesicasta y de la perfección de la vida cristiana.

En una conocida «Conversación» con su discípulo espiritual el laico Motovilov, Serafín quiere que el discípulo vea los resultados del proceso interno de divinización que acontece en todo momento en el cristiano devoto. Desea que su discípulo dé testimonio de la «adquisición del Espíritu Santo» mediante la oración del nombre de Jesús. Cuando Motovilov observaba a san Serafín mientras estaban sentados en los nevados bosques de Sarov, el rostro del santo staretz (padre espiritual) comenzó a brillar con una luz que su hijo espiritual describe así:

> «[Era como si vieras] el globo solar, con el brillo más deslumbrante de su resplandor del mediodía, a través del rostro del hombre que hablaba contigo. Puedes ver el movimiento de sus labios y la expresión de sus ojos, escuchas su voz, sientes sus brazos sobre tus hombros; y, sin embargo, no ves ni sus brazos ni su cuerpo ni su rostro, pier des toda sensación de ti mismo, y únicamente eres capaz de ver la luz cegadora que se expande por doquier, iluminando la capa de nieve que cubre el claro y prendiendo fuego a los copos de nieve que caen sobre los dos»'.

Lo que había dentro de uno y de otro, el maestro espiritual y el discípulo, resplandecía en una luz visible que bañaba a ambos con la gloria de Dios. San Pablo describe sucintamente el final de la vida cristiana en términos

similares:

> «Todos nosotros, que con el rostro descubierto reflejamos como en un espejo la gloria del Señor, nos vamos transformando en esa misma imagen cada vez más gloriosos: así es como actúa el Señor, que es Espíritu» (2 Co 3,18).

La Shekinah de Dios

La Shekinah es la gloria o presencia radiante de Dios cuando desea hacernos partícipes de su mismo ser o de su vida. A lo largo del Antiguo Testamento, Dios está presente como poder que se comunica viniendo a morar entre su pueblo y a protegerlo. En su evangelio, san Juan nos dice que este morar progresivo de Dios en su poderosa gloria se realiza plenamente en Jesús: «...y hemos contemplado su gloria, gloria que recibe del Padre como Unigénito, lleno de gracia y de verdad... Pues de su plenitud hemos recibido todos, y gracia por gracia» (Jn 1,14.16).

Aunque la plenitud de la gloria de Dios resplandecía en todo momento desde lo más profundo del ser de Jesús, sin embargo, sólo se revelaba de vez en cuando como luz deslumbrante y poder sanador. No obstante, la gloria estaba siempre presente. En determinadas ocasiones, como recogen los evan gelios, esa gloria fue contemplada como una luz transformadora más brillante que el sol. En el relato de la transfiguración de Cristo en el Monte Tabor de Galilea (Me 9,1-7; Mt 17,1-8; Le 9,28-36), los Padres del Oriente encontraban un modelo que describía con arreglo a la Escritura lo que sucedía teológica y místicamente en el corazón de todos los cristianos cuando se entregaban al Espíritu del Jesús resucitado que vivía en ellos2.

Oscuridad trascendente

Los Padres hesicastas sabían por la Sagrada Escritura y por su propia vida interior que Dios, esencialmente, permanecería siempre como oscuridad para sus débiles poderes racionales. En su quebranto, sabían que Dios nunca

podría ser comprendido ni poseído como un objeto. «A Dios nadie le ha visto nunca» (1 Jn 4,12; Jn 1,18; 6,46). Yahvé había dicho a Moisés en el monte: «Mi rostro no podrás verlo, porque nadie puede verme y seguir con vida» (Ex 33,20).

Desde nuestro punto de vista humano, Dios en su plena naturaleza estará siempre presente en la oscuridad, el ocultamiento y la trascendencia. San Gregorio de Nisa describe de manera bellísima lo que los primeros Padres enseñaban con respecto al carácter absolutamente incognoscible de Dios por nuestros propios poderes:

> «Es como un acantilado perpendicular de roca blanda que se eleva desde el ilimitado espacio marino hasta su parte superior, que cuelga por encima del escarpado abismo. Imagina lo que siente un hombre cuando está en pie en su extremo y ve que no hay apoyo para mano ni pie: la mente se siente exactamente del mismo modo cuando, en su búsqueda de la Naturaleza que está fuera del tiempo y del espacio, descubre que todos los puntos de apoyo han quedado atrás. No hay nada a lo que aferrarse, ni lugar ni tiempo ni dimensión ni ninguna otra cosa, no hay nada sobre lo que el pensamiento pueda formarse opinión. A cada momento, la mente siente que lo incomprensible escapa a su comprensión y siente vértigo; no hay salida» 3.

Sin embargo, la Sagrada Escritura y su propia experiencia de orar en su corazón aseguraba a los místicos del desierto que Dios podía ser conocido, que era luz, y que su luz y su gloria bañaban a quienes habían purificado su corazón de todo egocentrismo. En suma, experimentaban por la fe que Dios, como amor, estaba vertiéndose continuamente en sus hijos humanos, a través de su Hijo y de su Espíritu, en unas relaciones de amor revitalizadoras.

Luz de luz

El propósito de la encarnación es precisamente que la vida divina de Dios pueda ser restablecida en nuestro ser interior por Jesucristo, que entra en

nuestra alma por la gracia. Esta gracia o vida divina es concedida inicialmente en el bautismo, cuando la Trinidad viene a morar en nosotros de un modo nuevo e inefable y comenzamos una nueva relación con Jesucristo.

Dios se relaciona con nosotros y con todo el mundo creado mediante la luz de su Hijo en su Espíritu. «Yo soy la luz del mundo; el que me siga no caminará en la oscuridad, sino que tendrá la luz de la vida» (Jn 8,12). Jesucristo, presencia de Dios hecha carne, ha venido al mundo como luz, a fin de que nadie que crea en él permanezca en la oscuridad (Jn 12,46).

Los Padres hesicastas sabían por la Escritura y por su propio conocimiento experiencial que, aunque Dios es en su esencia incognoscible por los seres humanos, sin embargo se comunica como conocimiento y amor a nosotros a través de lo que ellos llamaban «las energías de Dios». Esa relación energética con nosotros en el amor suele aparecer en la Escritura como luz radiante.

«Viene Dios de Temán,
el Santo, del monte Parán.
Su majestad cubre los cielos,
de su gloria está llena la tierra.
Su fulgor es como la luz,
rayos tiene que saltan de su mano,
allí se oculta su poder» (Ha 3,3-4).

San Basilio resume la doctrina de la distinción entre la esencia de Dios y sus energías relacionales con estas palabras:

«Nosotros conocemos a nuestro Dios por sus energías, pero no afirmamos poder acercarnos a su esencia (ousía). Porque sus energías vienen a nosotros, pero su esencia permanece inaccesible»'.

Esas energías increadas de Dios en relación amorosa con nosotros y con el mundo creado son lo que los Padres de Oriente entendían como gracia en su significado primigenio. No son «cosas», sino que son Dios en su actividad

trinitaria respecto de su orden creado cuando trata de entregarse a la humanidad.

El fin de todo el orden salvífico, tal como lo ve Dios, es que todo lo creado está destinado a ser reconciliado con el Padre a través de la acción de su Hijo mediante el poder divinizador de su Espíritu. La acción redentora de Jesús crucificado y resucitado consiste en entregarnos su Espíritu de amor, a través del cual podemos conocer al Padre y la plenitud del Hijo (Jn 17,3), y así, por el poder del Espíritu Santo, podemos ser verdaderamente hijos de Dios (Jn 1,12; Rm 8,15; Ga 4,6).

> «Nos ha elegido en él [Cristo] antes de la fundación del mundo, para ser santos e inmaculados en su presencia, en el amor; eligiéndonos de antemano para ser sus hijos adoptivos por medio de Jesucristo, según el beneplácito de su voluntad, para alabanza de la gloria de su gracia» (Ef 1,4-6).

La «buena nueva» del Nuevo Testamento es que la sobrecogedora trascendencia del Dios totalmente incognoscible e incomprensible por nuestros poderes viene a nosotros y quiere morar en nosotros, haciéndonos partícipes de manera inmanente de su misma vida familiar trina. Dios, pues, puede ser realmente «conocido» en la experiencia de fe, concedida a los pequeños del Reino de Dios. Dios nos revela o «desvela» su sagrada presencia amorosa en cada momento, merced a sus energías de amor increadas, que operan en cada acontecimiento a través de la materia creada. Todos los seres humanos, por tanto, son llamados por Dios, en la visión de los Padres hesicastas, a ser contemplativos, a vivir constantemente en una fe que elimina lo que encubre la experiencia del momento para revelar la presencia amorosa, dinámica y energética de Dios en el corazón de la materia.

Todos podemos entrar en contacto con Dios, que está directa e inmediatamente presente a nosotros en todo momento a través de sus energías de amor. Todo es sagrado, todo está impregnado de la presencia trina de un

Padre, un Hijo y un Espíritu Santo amorosos y que nos transforman al hacernos partíci pes de su luz divina. Luz de luz, Dios verdadero (por la gracia) de Dios verdadero, engendrados por el Padre a través de su Hijo en su Espíritu y destinados a crecer de un modo cada vez más glorioso: ésta es nuestra dignidad tal como la enseñaban y vivían los Padres hesicastas. «El mismo Dios que dijo: "Del seno de las tinieblas brille la luz", ha hecho que ésta brille en nuestros corazones para iluminarnos con el conocimiento de la gloria de Dios que está en la faz de Cristo» (2 Co 4,6).

Una disputa hesicasta

San Gregorio Palamas (1296-1359) salió en defensa de los hesicastas que vivían en el Monte Athos y practicaban la espiritualidad hesicasta, que había sido atacada por un erudito griego de Italia, Barlaam el Calabrés. Barlaam, muy influido por la escolástica occidental, insistía en que Dios sólo podía ser conocido indirectamente. Hablar de energías increadas era, en su opinión, introducir una nueva deidad en la Trinidad.

San Gregorio Palamas, conforme a la larga tradición patrística del hesicasmo, salió en defensa de los monjes hesicastas desarrollando su enseñanza concerniente a la distinción entre la esencia de Dios y sus energías, insistiendo en la antinomia de la vida cristiana de oración, que admite tanto la naturaleza completa, incomprensible y trascendente de Dios como la comunión de Dios con los seres humanos en una unión inmanente:

> «Hay que decir que la naturaleza divina es a la vez tanto excluyente de la participación y, en algún sentido, abierta a la misma. Alcanzamos la participación en la naturaleza divina y, sin embargo, al mismo tiempo permanece totalmente inaccesible. Debemos afirmar ambas cosas al mismo tiempo y preservar la antinomia como criterio de la devoción bien entendida»5.

Barlaam ridiculizaba a los hesicastas del Monte Athos por sentarse inmóviles mirándose el ombligo y sincronizando su respiración con la

Oración de Jesús. Afirmaba que eran incapaces de entrar en contacto con Dios mediante el uso del cuerpo en la oración. Que el cuerpo humano podía ser receptáculo de la gracia era para Barlaam una herejía intolerable. Los monjes afirmaban que podían ver a Dios incluso en esta vida merced a lo que ellos llamaban «la luz tabórica», que no es sino la energía increada del Dios trino que transfiguró a Jesús en el Monte Tabor y fue vista también por los tres discípulos.

Gregorio Palamas escribió sus Tríadas en defensa de los santos hesicastas' para refutar los ataques de Barlaam y defender la ortodoxia de la espiritualidad hesicasta. Para Gregorio Palamas era una conclusión evidente, procedente de la encarnación y de la espiritualidad hesicasta iniciada con el PseudoMacario, que, una vez que el Logos de Dios asumió la carne humana, la materia era sagrada, y el cuerpo humano podía servir de punto de encuentro con Dios en sus energías de amor increadas. Dice Palamas:

> «Porque él se hace un solo cuerpo con nosotros (Ef 3,6), haciéndonos templo de la Divinidad, porque en el cuerpo mismo de Cristo "reside toda la plenitud de la divinidad corporalmente" (Col 2,9). ¿Cómo, entonces, no va a iluminar él a aquellos que participan debidamente de la irradiación divina de su cuerpo en nosotros, resplandeciendo sobre su alma como resplandeció sobre los cuerpos de los apóstoles en el Tabor? Porque como este cuerpo, fuente de la luz de la gracia, no estaba en aquel tiempo unido aún a nuestro cuerpo, resplandecía exteriormente sobre quienes se acercaban dignamente, transmitiendo luz al alma a través de los ojos corporales. Pero hoy, dado que está unido a nosotros y mora dentro de nosotros, ilumina el alma interiormente»'.

Era el ser humano completo - cuerpo, alma y espíritu - el que podía encontrarse con las energías divinas y llegar a «conocer» experiencialmente a Dios, en el sentido semítico de ser partícipe de la naturaleza misma de Dios (como Gregorio y los primeros Padres hesicastas citaban constantemente de 2

Pe 1,4). El mundo entero creado por Dios era un punto de encuentro del hombre con Dios en la contemplación y en el trabajo creativo y amoroso.

El descubrimiento del Logos

Hemos presentado ya la enseñanza de los Padres griegos con respecto a la theoría physica. Juan el Evangelista, Justino, Ireneo, Clemente de Alejandría, Orígenes, Atanasio y Gregorio de Nisa empleaban la doctrina del Logos para explicar la actividad encarnatoria de Jesucristo en el cosmos. Fue fundamentalmente san Máximo el Confesor, sin embargo, quien se refirió con sumo detalle a esa presencia misteriosa y deificarte de Cristo el Logos en el mundo9. Cada criatura posee un logos o principio de armonía que revela al ser humano purificado la relación de una criatura determinada con la providencia total de Dios o el orden total de la salvación, porque ese principio está relacionado con el principio cósmico de armonía de Dios, su Logos.

De acuerdo con Máximo, después de la purificación pasamos a una contemplación del mundo que nos rodea. Ese mundo nos lleva al mundo interior más allá de lo sensible, más allá de los fenómenos. Y es aquí donde encontramos la mente de Dios. En este mundo pasamos de la auto-actividad a convertirnos en sujetos de la infusión divina. Esa capacidad de discernir nos es dada por el Espíritu Santo para que «intuyamos» la «interioridad» de cada criatura y cada acontecimiento en el Logos.

Verdadera teología

El estado más excelso de contemplación y el objetivo de todo cristiano es la contemplación mística de la Santa Trinidad, que Máximo llama theoria theologica. En esta forma más elevada de contemplación debemos progresar, alejándonos cada vez más de los pensamientos terrenales, a medida que vamos gradualmente asimilándonos a Dios. Esto es, de acuerdo con la antropología teológica de los Padres griegos, desarrollar por la gracia la imagen que hay en nosotros para que sea semejanza de Jesucristo. El

principio que guía toda teoría de la contemplación y la divinización (theosis) en el Oriente cristiano es que lo semejante sólo puede ser conocido por lo semejante. El verdadero conocimiento de la Trinidad sólo puede sernos concedido en la medida en que nos hayamos asimilado a la semejanza de Dios. Esto es salvación en el más pleno sentido de la palabra. Es nuestro restablecimiento en la integridad en que Dios nos creó y que él desea que poseamos. Ahora Dios ya no se revela a través de las criaturas o de los logoi en las criaturas, sino en su propia vida trinitaria de amor activo que mora en nosotros.

El pecado ha separado toda la creación en divisiones antitéticas. La contemplación, en especial del amor transfigurador de la Santa Trinidad que mora en nosotros, reúne todas esas divisiones por el poder del Espíritu Santo. La última separación entre el Dios infinito y la creación finita es eliminada por la for ma más excelsa de contemplación, donde las energías trinitarias se ven reflejadas no sólo en el «corazón del individuo, sino en cada criatura o acontecimiento material. Vladimir Lossky resume la doctrina de la contemplación hesicasta: «En este modo de unión con Dios, el hombre en modo alguno deja aparte a las criaturas, sino que las reúne en su amor a la totalidad del cosmos desordenado por el pecado, que puede ser transfigurado por la gracia»'°.

Interpretación

¿Cómo podemos interpretar la doctrina de la transformación del mundo material merced a la contemplación de la luz interior de la presencia de Dios de un modo que tenga sentido y sea también aplicable a la vida moderna? Sólo podemos penetrar en la visión de los Padres hesicastas si comprendemos su visión dinámica de Dios y del hombre en un proceso continuo de interpenetración mediante el amor que se autosacrifica. Para ellos, la teología consiste básicamente en experimentar el amor de Dios, que llega a nosotros constantemente a través del poder creativo de su Logos-hecho-carne y el amor divinizador del Espíritu Santo. La teología es participación en la vida

trinitaria interna de Dios, que únicamente puede experimentarse en la adoración amorosa.

La teología es una vida en la vida de Dios que, a través del conocimiento experiencial otorgado por el Espíritu, nos permite vivir en la tensión de Dios como trascendente, pero al mismo tiempo inmanente. Los místicos del desierto sabían por la revelación objetiva de la Sagrada Escritura que Dios siempre será trascendente, estará siempre «por encima» y será totalmente in definible. La sobrecogedora totalidad de su ser hace imposible cualquier objetivación definitiva por nuestra parte. Es un fuego devorador (Hb 12,29) que convierte en humo nuestros débiles intentos de conquistarlo mediante nuestro juego racional. Los místicos del desierto se aproximaban a él, puro Ser, como luz inextinguible.

«Dios es Luz, en él no hay tiniebla alguna» (1 Jn 1,5). Su presencia está siempre más allá de nosotros, como el sol está más allá de nuestras posibilidades de aferrarlo y poseerlo. Sin embargo, su luz, en forma de rayos, brilla sobre nosotros en toda ocasión. Los Padres sabían que, precisamente porque Dios era tan trascendente, perfecto, santo y completamente independiente, estaba también inmanentemente presente a ellos.

El puente que une la trascendencia y la inmanencia de Dios, su «carácter inalcanzable» (beyondness), y su «cercanía» (nearness) a nosotros, es Jesucristo, la Palabra-hecha-carne y revelada a nosotros como el camino ascendente hacia la Divinidad trascendente y como el camino descendente a nosotros mismos y al entero mundo material, para encontrar al Dios trino en el corazón de la materia.

El ahora eterno

Como la mayoría de nosotros no somos tan contemplativos como los Padres hesicastas, tendemos a ver el desarrollo de nuestra vida en el tiempo y el espacio históricos en tres dimensiones. Por lo tanto, el tiempo - pasado, presente y futuro - y el espacio - longitud, anchura y profundidad - son las

rígidas categorías en que dividimos toda nuestra experiencia humana, incluida nuestra relación con Dios. Que Dios es Amor y Vida se ve enseguida diluido en «Dios antes de la creación», «Dios durante la creación» y «Dios después de la creación». Nuestra respuesta a la invitación del Amor divino pronto se mide exclusivamente por normas extrínsecas o reglas de conducta morales, perdiendo contacto con el continuo y apasionante proceso de entrega continua de Dios a nosotros en sus energías de amor increadas.

Como estaban tan arraigados en la Escritura y en la experiencia de la Palabra de Dios como Palabra viva que revela el infinito amor del Padre a través de su Espíritu, los Padres orientales poseían la singular cualidad de superar los conceptos espacio-temporales y ver la historia de la salvación, la relación del hombre con Dios, no desde nuestro miope punto de vista, sino desde la perspectiva omniabarcante de Dios Todopoderoso. Esa perspectiva cuatridimensional veía las actividades trascendentes e inmanentes de Dios como una unidad, aun cuando se desarrollasen en el tiempo y el espacio. Poseían unidad, debido al mismo amor que permanecía constante. Los Padres comprendieron que fue el amor infinito de Dios el que inició el primer acto de la creación, y es ese mismo amor divino dinámico el que desarrolla esa creación inicial orientándola hacia la plenitud de su plan cuando el universo entero sea finalmente reconciliado en la «nueva creación» predicha por san Pablo (2 Co 5,17-19).

Un pensador moderno, Teilhard de Chardin, tenía conciencia de la perspectiva de los Padres griegos". Tanto para él como para los primeros Padres griegos, el mismo acto de amor infinito de la Trinidad para con nosotros se plasmaba en la creación, la encarnación y la redención, y se plasmará en la consumación final del universo total.

Un proceso de transfiguración

Para los Padres hesicastas, la oración del corazón era un modo total de vivir y experimentar a Dios en sí mismos y en toda la creación. Gracias a la oración conocían y experimentaban una unidad constante con la mente amorosa de

Dios. En el corazón de la realidad había un proceso de transfiguración. Toda la creación, en la medida en que es creada y está inmersa en la materia, es «transfigurable». No está completa ni ha alcanzado su pleno «logos», pero se encuentra sumida en un proceso dinámico de interrelación con todo el mundo material que la rodea. Los seres humanos, por encima de todas las criaturas materiales, han sido dotados por Dios de la «imagen y semejanza» de Dios mismo, a fin de que puedan comunicarse con la mente de Dios a través de su Logos y estar en estrecho contacto con Dios a través de su Espíritu de amor. Estamos «inacabados» y tenemos libertad para entregarnos al proceso transfigurador de la autodonación de Dios y hacer así avanzar al resto del mundo creado hacia su plenitud mediante la cooperación de nuestro trabajo amoroso.

En el bautismo nos ha sido concedida la vida divina de la Trinidad como un embrión, como una pequeña semilla de vida. El proceso de activación de la vida divina dentro de nosotros, con nuestra cooperación libre e insustituible, es una transfiguración que se produce poco a poco, a lo largo de los años de nuestra existencia humana sobre la tierra. Y está produciéndose ahora por la actividad interna de Dios y nuestra cooperación cuando tratamos de entregarnos al poder divinizador del Espíritu de Jesús resucitado, vivo en nosotros. Cuando los Padres del desierto murieron a su control personal, experimentaron una unidad nueva con la comunidad trinitaria que moraba en ellos. Experimentaron esas energías de amor increadas personalizadas en el amor de un Padre que los engendraba como hijos en junto con el Hijo unigénito de Dios, Jesucristo, a través del Espíritu Santo.

San Nilo Sorsky (t l508), que llevó el hesicasmo bizantino del Monte Athos a Rusia, escribe en su Ustav o Regla:

> «Cuando el alma emprende esa actividad espiritual y se somete a Dios y, mediante la unión directa, se acerca a la Divinidad, es iluminada en sus mociones por una luz intensa, y la mente experimenta un sentimiento de gozo por la felicidad que nos espera en la vida

venidera. Entonces una dulzura indescriptible caldea el corazón, el cuerpo entero siente sus repercusiones, y el hombre olvida no sólo cualquier pasión, sino incluso la vida misma, y piensa que el Reino de los cielos no consiste sino en ese estado extático en el que experimenta que el amor de Dios es más dulce que la vida, y el conocimiento de Dios más dulce que la miel»`.

Los Padres hesicastas consideran la vida cristiana como un crecimiento en esa vida trinitaria interior mediante una transfiguración continua. Por esta razón, no sólo litúrgica sino místicamente en su vida de oración, la festividad de la transfiguración de Jesús en el Monte Tabor ha desempeñado siempre un papel central en su vida13. La resurrección de Cristo pone de relieve su victoria sobre la muerte y la promesa que nos hace a todos nosotros, que podemos, incluso ahora, tener parte en su nueva vida. El misterio de la transfiguración es un modelo místico que no sólo profesa la humanidad de Jesús, sino que, de hecho, se hace experiencia de la misma como el prisma que nos proporciona un atisbo de la Luz Divina que moraba en él como verdadero Hijo de Dios. Esto nos llama también a tener parte en esa Luz Divina transfiguradora que brilla dentro de nosotros en su vida trinitaria. Se trata también de una experiencia incoativa escatológica de nuestro futuro y del de todo el cosmos, ya bajo el imperio del poder transformador de Jesucristo, el Pantocrator del universo, que nos lleva a nosotros y al universo entero a una unidad consumada.

Esto se encuentra resumido en los textos litúrgicos que se cantan en el Oficio bizantino de la fiesta de la transfiguración, especialmente en el siguiente:

«Oh Cristo Dios, cuando quisiste prefigurar tu resurrección, elegiste a tres discípulos, Pedro, Santiago y Juan, y subiste con ellos al Monte Tabor. En el momento de tu transfiguración, oh Salvador, el monte se vio inundado de luz, y tus discípulos cayeron rostro a tierra, porque no podían soportar la visión de tu semblante, que nadie podía mirar, oh

> Palabra. Acudieron ángeles con temor y temblor, los cielos se estremecieron, y la tierra se vio sacudida hasta en sus mismos cimientos cuando vieron al Señor de la Gloria venido a la tierra»".

La luz de Cristo

Los Padres hesicastas, que estaban muy arraigados en el Nuevo Testamento, empleaban continuamente el símbolo de la luz para referirse, no sólo a la divinidad de Jesucristo, sino también a su poder transformador a través de su Espíritu Santo para conducirnos al proceso de divinización, donde podemos convertirnos, por la gracia, en lo que él es por naturaleza: luz producto de la luz, hijos de Dios engendrados por Dios. La luz era una imagen muy adecuada para transmitir el misterio de Dios como luz compartida en igual medida por las tres Personas de la Trinidad, aunque cada Persona irradiaba un rayo único de esa luz. Este símbolo acentúa al mismo tiempo la cualidad trascendente de Dios y también el poder divinizador, merced a su presencia inmanente dentro de nosotros y de todo el cosmos material. Nada puede permanecer oculto a la realidad del amor «difusivo» de Dios hacia sus criaturas. Sin embargo, Dios está más allá de cualquier pensamiento o imaginación controlada por nuestra parte.

San Simeón el Nuevo Teólogo expresa admirablemente la trascendencia de la Trinidad como Luz:

> «La Luz es el Padre, la Luz es el Hijo, la Luz es el Espíritu Santo: luz única, atemporal, sin división ni confusión, eterna, increada, sin cantidad, inagotable, invisible, exterior a todas las cosas y por encima de todas en el dominio de lo real, como la del pensamiento que ningún hombre ha podido contemplar antes de ser purificado, ni recibir antes de haberlo contemplado»`.

No obstante, estos Padres sabían por la fe que Jesús, la Luz del mundo (Jn 8,12; 9,5), brillaba dentro de ellos, y los transfundía también a ellos en luz. La luz de Jesús brillaba día y noche en su corazón y en su inteligencia; los

bañaba en su resplandor y no se ponía nunca; estaba viva y vivificaba y transformaba en luz a aquellos a quienes la luz de Jesús iluminaba. Los Padres del desierto creían que eran verdaderamente phosphoroi, portadores de la verdadera Luz.

Cada día, aquellos hesicastas bizantinos cantaban el antiguo himno de vísperas Phos Hilaron:

> «¡Oh luz gozosa de la santa gloria del Padre celeste e
> inmortal, santo y feliz, Jesucristo el Señor!
> Al llegar al ocaso del sol y, viendo la luz vespertina,
> alabamos a Dios: Padre, Hijo y Espíritu Santo.
> Es digno cantarte en todo tiempo con voces armoniosas,
> Hijo de Dios, único que nos da la vida!
> Por eso, el universo proclama tu gloria».

Era una vida en la que se abrían camino por la fe en el Espíritu en las tinieblas de su quebranto interior. Allí, aquellos atletas del desierto suplicaban sanación, y el poder transformador de Cristo como Luz llegaba a su cuerpo, en especial a su rostro. Leemos en la Vida de san Antonio:

> «Porque como su alma estaba libre de alteraciones, su apariencia exterior era serena; por el gozo de su alma poseía un semblante alegre, y por el movimiento de su cuerpo se podía percibir la condición de su alma, como está escrito: "Corazón contento mejora el semblante, corazón triste deprime el ánimo" (Pr 15,13)... Por eso era conocido Antonio; nunca estaba alterado, porque su alma estaba en paz; nunca estaba abatido, porque su mente estaba gozosa»II.

Era la persona total la que debía ser divinizada por la Luz interior de Jesús que allí moraba. Jesús iba a hacer a esa persona partícipe de toda su humano-divinidad transfigurada, lo que afectaría también al cuerpo humano del hesicasta. San Máximo el Confesor lo expresaba sucintamente: «El cuerpo del hombre es deificado al mismo tiempo que su alma»". San Gregorio

Palamas transmitía también la experiencia de los Padres hesicastas cuando escribía:

> «Del mismo modo que la Divinidad de la Palabra encarnada es común al alma y al cuerpo..., así también, en los hombres espirituales, la gracia del Espíritu se transmite al cuerpo por el alma como intermediaria, y esto le concede experimentar cosas divinas y le permite sentir la misma pasión que el alma... Entonces el cuerpo ya no vuelve a ser impulsado por las pasiones materiales..., sino que se vuelve hacia sí mismo, rechaza toda relación con las cosas malas, y él mismo inspira su propia santificación y una deificación inalienable... »18.

Iconos translúcidos

Los Padres griegos enseñaban que el ser humano en su totalidad ha sido hecho «a imagen y semejanza» de Dios (Gn 1,26). La persona entera, por tanto, incluido el cuerpo humano, es un icono (imagen en griego) de Dios. Como el cuerpo es un «lugar» material o locus donde la luz transfiguradora de Dios brilla y diviniza a la persona entera en el proceso, los Padres ampliaron la idea de icono para incluir a todo el mundo creado. Todo lo material, por tanto, puede ser punto «diáfano» de encuentro de las energías interiores transformadoras del amor divino, llevando todas las cosas a Jesucristo.

La cualidad ¡cónica de cada criatura material de presentar la interioridad de la presencia de Dios como amor transformador se manifiesta claramente en El peregrino ruso:

> «La oración del corazón me inundaba de tal dulzura que no podía imaginar una persona más feliz que yo en todo el mundo. Me preguntaba qué mayor felicidad podría esperarnos en el reino de los cielos. Y no era sólo un sentimiento interno; veía todo cuanto me rodeaba bajo una luz nueva, más bella; todo me incitaba a alabar y dar

gracias a Dios. Las personas, los árboles, las flores, los animales...: todo me parecía como penetrado de una misma vida, en todas partes encontraba esculpido el nombre bendito de Jesús»L9.

Para los Padres de Oriente, la materia no podía ser nunca mala en sí misma, porque procede de Dios y puede servir de piedra de toque para el contacto con Dios, el cual, en sus energías de amor increadas, sostiene y transforma toda la creación haciéndola partícipe de su vida en el Cuerpo de Cristo. El universo entero es, para quienes poseen una mirada purificada, sacramento vivo en el más amplio sentido de la palabra. En el encuentro del contemplativo y Dios, la creación material no sólo simboliza la presencia de Dios, sino que desempeña también un papel en el poder transfigurador de Dios y del hombre contemplativo de reconducir todas las cosas a Cristo.

Por eso es por lo que los cristianos orientales, desde los primeros tiempos hasta el presente, han venerado iconos o pinturas sagradas realizadas de la manera comúnmente admitida, sobria e hierática que es común a la iconografía a lo largo de los siglos. Lo que hace diferente al icono del arte secular e incluso del resto del arte religioso es la característica transfiguradora que se descubre en los iconos orientales. Del mismo modo que el poder del Espíritu Santo sale resplandeciente de Cristo transfigurado en el Monte Tabor, así también las figuras humanas irradian una presencia divina`. San Juan Damasceno escribe: «La materia es dotada de un poder divino mediante la oración dirigida a aquellos que son representados en imagen»2'.

El icono es un ejemplo de la transfiguración de la materia por el Espíritu Divino y por los seres humanos, ya se trate del iconógrafo, como de la persona que ora ante el icono. La cualidad transfigurada del icono y de la persona de fe anticipan e indican la transfiguración definitiva que se producirá en la plenitud de los tiempos (el pleroma), cuando el cosmos sea transfigurado por el poder del Dios que es «todo en todos» (1 Co 15,28). La optimista visión del mundo del Oriente cristiano no ignora la realidad de un

mundo que sigue gimiendo con dolores de parto (Rm 8,22), pero profesa y entra activamente en una experiencia oracional de las energías de amor transfiguradoras divinas efectuando ya lo que está oculto en forma embrionaria. La energía está oculta en el interior. La cooperación orante por nuestra parte con la Palabra creadora de Dios va a suscitar la consumación del universo, que permitirá ver de manera diáfana la presencia amorosa de Dios morando en todas las cosas.

Aplicaciones

También a nosotros nuestro bautismo nos ha hecho participar de la vida misma de la Trinidad. Ésta es la buena nueva que nos ha sido predicada en la comunidad eclesial. El Reino de Dios está verdaderamente dentro de nosotros. El inmenso amor de Dios que se vacía de sí mismo nos ha entregado a su unigénito Jesucristo, que ha muerto por nosotros, ha resucitado de entre los muertos y ahora vive en nosotros a través de su Espíritu Santo. Gracias a su Espíritu podemos saber por la fe que Jesús vive verdaderamente en nosotros con su Padre. La misma gloria que transfiguró a Jesús en el Monte Tabor vive en nosotros. ¿Podremos llegar alguna vez a agotar «la anchura y la longitud, la altura y la profundidad» (Ef 3,18) del amor de Jesús que excede todo conocimiento?

Su presencia glorificada mora en nosotros. Debemos progresar diariamente en nuestra transformación al entregarnos en cada momento a su luz transfiguradora. Le pertenecemos cada vez más, al someter en cada instante cada pensamiento y deseo a su dominio (2 Co 10,5). Su vida divina recorre todo nuestro ser, todas las partes de nuestro cuerpo: extremidades, sexualidad, sentidos físicos, emociones, memoria, imaginación, intelecto y voluntad. Somos sarmientos, y él es la Vid vivificadora (Jn 15,1).

Cuando avanzamos en la unión con Jesús, sabemos que algo real nos está sucediendo. Lo que vemos dentro de nosotros no es una luz física; es una luz que carece de forma y, sin embargo, está «localizada» es nuestro corazón, en la conciencia más profunda de nuestro ser.

«Pero si caminamos en la luz,
como él mismo está en la luz,
estamos en comunión unos con otros» (1 Jn 1,7).

Esa luz interior de Cristo nos hace olvidar todas las cosas materiales sensibles o, mejor, nos permite ver también la misma luz difundiéndose por toda la creación. Y es una luz vivificante, es participación en la resurrección de Cristo. Los ojos del corazón están abiertos a la Luz Divina en todas sus manifestaciones como energías de amor increadas que lo transforman todo en participación en la vida de Dios. El corazón es ilumina do, y a través de él el ser entero irradia la luz (Mt 6,22). Esto lo resume san Serafín de Sarov hablando de la cumbre de la vida hesicasta: «Cuando tanto el intelecto como el corazón está unidos en la oración y cuando los pensamientos del alma no están dispersos, el corazón es caldeado por un ardor espiritual, la Luz de Cristo lo ilumina y llena al hombre interior de paz y gozo»22.

Una luz transformadora

Esta iluminación del corazón es resultado de un acto del Espíritu Santo que es la Luz divinizadora de Dios. El Espíritu que mora en nosotros nos lleva a la iluminación de ser verdaderamente hijos de Dios. Él efectúa en nosotros la semejanza con Jesucristo. Él es quien abre lo potencialmente encerrado en nosotros como en una semilla para que seamos transfigurados en el Cuerpo mismo del Señor Jesús Resucitado. Este Espíritu nos guía a través de la oscuridad del pecado a la presencia de Dios como luz, infundiendo en nosotros un permanente dolor de los pecados y el temor a perder la misericordia amorosa de Dios. Quebrantados en nuestro espíritu de egoísmo e independencia, en nuestra pobreza nos volvemos humildemente hacia Dios. Despojados de la capacidad de sanarnos nosotros mismos, suplicamos la sanación, y el Espíritu de amor nos la concede en los más profundos niveles de nuestro ser, en nuestro «corazón».

Todo nuestro ser se vuelve radiante por efecto de esa iluminación interior. Bajo la irradiación de las energías divinas, experimentadas gracias a la

iluminación del Espíritu Santo, las energías del «corazón» son, a su vez, vivificadas, y la transfiguración interior nos transfigura en hijos de Dios. Hemos accedido ya a la participación, anticipación de la resurrección futu ra. Nuestro cuerpo terrenal se ha revestido ya, por así decirlo, del cuerpo espiritual. El Pseudo-Macario y sus escritos tuvieron una gran influencia en el desarrollo de esta enseñanza sobre la luz interior del Espíritu, efectuando una resurrección parcial que se completará en la resurrección final de nuestros cuerpos mortales a la inmortalidad. Dice el Pseudo-Macario:

> «Ese fuego celestial de la Divinidad que los cristianos reciben interiormente en su corazón ahora en esta vida, ese mismo fuego que ahora dirige interiormente su corazón, interrumpe la disolución del cuerpo. Reúne de nuevo los miembros del cuerpo y opera la resurrección del cuerpo desmembrado..., porque ese fuego interior que inhabita en nuestro corazón, emerge entonces y efectúa la resurrección de los cuerpos» 23.

El Espíritu testimonia en lo más profundo de nuestro corazón que, en la muerte de Cristo, Dios ha condenado el pecado en la carne (Rm 8,3). Jesucristo ha pasado del pecado y de la muerte a una nueva creación. Y nosotros somos una parte ya glorificada de Jesucristo resucitado. Su nueva vida gloriosa vive en nosotros. En su estado transfigurado de gloria exaltada resucitada, nos atrae mediante su Espíritu a tomar parte en ese proceso transfigurador que aún no está completo, sino que se sigue produciendo cuando nos entregamos a la luz interior de Cristo, que nos guía merced a la iluminación del Espíritu que mora en nosotros. Ese mismo Espíritu en revelación continua nos convence de que Dios nos ha salvado «por medio del baño de regeneración y de renovación del Espíritu Santo, que derramó sobre nosotros con largueza por medio de Jesucristo nuestro Salvador» (Tt 3,4-6). Ese Espíritu de Cristo resucitado que mora en nosotros nos pone también en presencia del Padre ce lestial, que, como prometió Jesús, vendrá con él para permanecer en nosotros como en una morada (Jn 14,23).

Liberados del pecado y de la oscuridad por la luz del Espíritu de Jesús Resucitado que mora en nosotros, ya no podemos querer vivir en ese estado anterior de tinieblas. «Todo el que ha nacido de Dios no peca, porque su germen mora en él; y no puede pecar, porque ha nacido de Dios» (1 Jn 3,9). Como el Espíritu nos revela constantemente desde nuestro interior nuestra verdadera identidad de hijos amados infinitamente por un Padre perfecto a través de Jesucristo que ha muerto por nosotros, podemos vivir cada momento en su luz y con él. Podemos aprender a aceptar nuestra verdadera identidad, que es un devenir, una transfiguración, como Jesús fue transfigurado, en hijos de Dios plenos y maduros. Pero esto tiene lugar únicamente en el actual ahora, el único lugar de encuentro de la transfiguración tal como experimentamos en nuestro ahora momentáneo el ahora eterno de su amor por nosotros en Jesucristo. El Espíritu Santo va efectuando progresivamente nuestra regeneración como hijos de Dios, en la medida en que nos entregamos a sus iluminaciones y a su inspiración derramadas dentro de nosotros. Estamos, de acuerdo con san Pablo, vivos por el Espíritu, de modo que debemos caminar siempre guiados por el Espíritu (Ga 5,16-18).

Luminosa oscuridad

La Trinidad que mora en nosotros resplandece en nuestro interior como los brillantes rayos del sol. No podemos poseer el sol completamente; sin embargo, sus rayos nos calientan y nos permiten bañarnos en su luz. De manera análoga, aún no estamos completamente divinizados ni entregados a la unidad con la vida trinitaria que vive en nosotros. Por un lado está la luz de Dios; por otro lado está también nuestra oscuridad, y la una y la otra se perpetúan a lo largo de toda nuestra existencia terrena. En ocasiones «vemos» la luz y la seguimos; en otras ocasiones, la oscuridad que hay en nosotros trata de extinguir la luz interior. La belleza y la gloria inefables de Dios se trasfunden a nosotros desde nuestro interior. Y, sin embargo, nuestra pecaminosidad sigue necesitada de sanación.

Una de las expresiones más hermosas de esta dialéctica entre el poder transformador de la luz de Dios que habita en nosotros y los aspectos de nuestra humanidad necesitados siempre de «reforma» nos la proporciona san Simeón el Nuevo Teólogo:

«Pero, ¡qué embriaguez de luz!,
¡qué mociones de fuego!
¡qué remolinos de la llama en mí
–mísero de mí–,
que vienen de ti y de tu gloria!
La gloria que conozco y de la que hablo es tu Espíritu
Santo,
que tiene tu misma naturaleza
y tu misma dignidad, oh Palabra;
es de la misma raza, de la misma gloria,

de la misma esencia, él solo con tu Padre y contigo,
oh Cristo, ¡oh Dios del universo!
Caigo en adoración ante ti.
Te agradezco que me hayas hecho digno de conocer,
por poco que sea,
el poder de tu divinidad.
Te agradezco que, cuando aún estaba yo sumido en la
oscuridad,
te revelaste a mí, me iluminaste,
me concediste ver la luz de tu rostro,
que a todos les resulta imposible de soportar.
Yo permanecía sumido en la oscuridad, lo sé;
pero, mientras estaba allí, rodeado de tinieblas,
tú apareciste como luz, iluminándome completamente
con tu luz total.

Y yo me volví luz en la noche,
yo que me encontraba sumido en las tinieblas.
Ni las tinieblas extinguían tu luz por completo,
ni la luz disipaba las tinieblas visibles,
sino que estaban juntas, aunque completamente separadas,
sin confusión, distantes la una de la otra,
no mezcladas en absoluto, sin duda,
excepto, me parece a mí,
en el lugar mismo donde lo llenaban todo.
Por lo tanto, estoy en la luz y, sin embargo,
    me encuentro en las tinieblas.
Por lo tanto, estoy en las tinieblas y, sin embargo, estoy en
    medio de la luz»[24].

24. SAN SIMEÓN EL NUEVO TEÓLOGO, Hymns of Divine Love, Dimension Books, Denville, NJ, 1975, himno 25, pp. 135-136.

Un mundo transfigurado

Cuando experimentamos la luz transformadora divina dentro de nosotros, por el poder de esa luz amorosa salimos al mundo creado por Dios. La gloria de Dios resplandece en todos los rincones de la creación. Lo que otros no consiguen ver, nosotros lo intuimos. Podemos ver con ojos nuevos, con ojos transfigurados, que muestran las mismas energías increadas del amor de Dios impregnando todas las cosas.

Depositamos todas nuestras debilidades, con esperanza confiada, en la infinita totalidad de Dios. Abrimos esos poderes creativos, que comprendemos que no pueden ser sino las energías increadas del amor de Dios derramándose sobre nosotros, en nuestro interior y, a través de nosotros, en todas las demás criaturas que tenemos el privilegio de encontrar y de las cuales debemos extraer la misma presencia amorosa de Dios.

El amor de Dios es verdaderamente como el aliento de Dios que se combina con el nuestro cuando pronunciamos constante mente el sagrado

nombre de Jesús sobre el mundo inacabado que nos rodea. Ansiamos poner de manifiesto en todo el universo el amor del Dios trino; sin embargo, nuestra insuficiencia nos hace ser humildes. No obstante, nos animan la fe, la esperanza y el amor que el Espíritu Santo derrama continuamente en nuestros corazones para que logremos comprender el momento presente y respiremos a Jesús sobre ese pequeño segmento del mundo.

Jesús desea ser transfigurado como lo fue en el Monte Tabor, pero ahora en sus miembros. Su poder transfigurador nos es concedido a nosotros. Como María, que alumbró a Jesús, nosotros debemos hacer realidad su transfiguración mediante nuestra acción contemplativa. Pronunciando el nombre santo y explicitando la presencia de Jesús sobre el mundo circundante, podemos sacar a la luz su presencia oculta. Su gloria puede irradiarse al mundo entero cuando nosotros, en el ejercicio de nuestro sacerdocio real (1 P 2,9), respiramos sobre la materia prima de este universo que está haciéndose verdaderamente Cuerpo de Cristo.

Tomamos parte en la redención del universo y nos hacemos con Jesucristo «reconciliadores» (2 Co 5,19) del mundo entero cuando permitimos que Jesús haga realidad su sanación y su redención en nuestra vida. Lo único que hacemos es recitar la Oración de Jesús mientras tratamos de dar forma al Cuerpo de Cristo a partir del mundo material que vemos y tocamos y reverenciamos por su sacralidad oculta.

Dios ascendente y descendente

Como Pedro, Santiago y Juan alzaron la mirada y vieron a Jesús transfigurado en gloria, también nosotros alzamos la mirada y «vemos», gracias la fe, la esperanza y el amor, que Jesús, mediante su Espíritu, nos guía hacia el trono glorioso del Padre celestial. Vivimos en una acción «dilatadora» del regreso a nuestro lugar de origen para ser cada vez más «luz de luz, Dios verdadero (por la gracia) de Dios verdadero».

Y, sin embargo, también volvemos la mirada a nuestro interior y hacia el

mundo quebrantado, sórdido e inacabado que nos rodea. Temblamos ante el misterio del transformador amor de autodonación de Dios que nos penetra y nos invade por todos lados. Sabemos que la vida es un proceso continuo de transfiguración en la luz y la gloria de Jesucristo.

La oración del corazón ya no es una oración con palabras. Es Jesucristo como luz transformadora que nos conduce a la unidad con él y con su Padre a través de su Espíritu de Amor.

Vivimos y trabajamos en ese poder transfigurador de Jesús. Ahora sabemos que lo que san Pablo escribió está haciéndose realidad en nosotros, y por nosotros y mediante Jesucristo en todas las cosas: «No hay más que Cristo, que es todo en todos» (Col 3,11).

El verdadero hesicasmo lleva a la plenitud de la creación de Dios, donde no hay más oscuridad, sino únicamente luz. Allí es donde el sosiego ha reemplazado al desasosiego, y la paz es unidad con Dios y con toda la creación. La fe y la esperanza suscitan el nacimiento del amor que no conoce final de su crecimiento continuo, de su hacerse «todo a todos». La espiritualidad de los Padres hesicastas nos lleva al corazón del Dios trino, comunidad de autoentrega de Personas que no conocen la palabra «bastante». Se trata de una experiencia del «más» de Dios cuando nos abrimos a la autoentrega dinámica de Dios a nosotros en el siempre nuevo comienzo del ahora. En sus Four Quartets, T.S.Eliot refleja el proceso de estar siempre empezando y no llegar nunca al final:

> «No dejaremos de explorar,
> y el final de toda nuestra exploración
> será llegar adonde comenzamos
> y conocer el lugar por primera vez»[25].

25. T.S.ELIOT, Four Quartets, Harcourt & Brace and Co., New York 1943, p. 39 (trad. cast.: Cuatro cuartetos, Altaya, Barcelona 1996).

Las palabras del profeta Isaías son idóneas para llevarnos a la conclusión de este libro sobre el hesicasmo y la oración del corazón. Dicha oración es una transfiguración de nuestra persona y de todo el mundo material en la luz de Dios. ¡Y llegará el final de la oscuridad y la incompleción, y habrá únicamente Luz!

«¡Arriba, resplandece, que ha llegado tu luz,
y la gloria de Yahvé sobre ti ha amanecido!
Pues mira cómo la oscuridad cubre la tierra,
y espesa nube a los pueblos,
mas sobre ti amanece Yahvé
y su gloria sobre ti aparece.
Caminarán las naciones a tu luz,
y los reyes al resplandor de tu alborada...
Tú entonces al verlo te pondrás radiante,

se estremecerá y se ensanchará tu corazón,
porque vendrán a ti los tesoros del mar,
las riquezas de las naciones vendrán a ti...
No será para ti ya nunca más el sol luz del día,
ni el resplandor de la luna te alumbrará de noche,
sino que tendrás a Yahvé por luz eterna,
y a tu Dios por tu hermosura.
No se pondrá jamás tu sol,
ni tu luna menguará,
pues Yahvé será para ti luz eterna,
y se habrán acabado los días de tu luto.
Todos los de tu pueblo serán justos,
para siempre heredarán la tierra;
retoño serán de mis plantaciones,
obra de mis manos para manifestar mi gloria»

(Is 60, 1-21).

1. Citado por Rollo MAY, Man's Search for Himself, Dell Publishing Co.,

New York 1953, pp. 276-277.

3. James O.HANNAY (ed.), The Wisdom of the Desert, Whittaker, New York 1904, p. 35.

4. Thomas MERTON, The Wisdom of the Desert, New Directions, New York 1960, p. 4 (trad. cast.: La sabiduría del desierto, BAC, Madrid 2001).

5. SAN ISAAC DE SIRIA, Directions on Spiritual Training in Early Fathers from the Philokalia, Faber & Faber Ltd., London 1954, p. 240.

2. V.E.FiANKL, La Psychothérapie et son image de l'image de l'homme, Paris 1970, p. 150.

1. Rollo MAY, Man's Searchfor Himself, Dell Publishing Co., New York 1953, p. 14.

4. John MACQUARRIE, Paths in Spirituality, Harper & Row, New York 1972,p.4.

5. C.G.JUNG, Psychology and Religion: West and East, London 1958, p. 537 (trad. cast. del alemán: Psicología y religión, Paidós Ibérica, Barcelona 2006).

6. Pierre ADNES, «Hésychasm», en Dictionnaire de Spiritualité (en adelante, abreviado como DS), Paris 1969, T. 7, Col. 384.

8. SAN BASILIO, PG 31, 136 BC.

9. SAN JUAN CLÍMACO, Gradus 27, PG 88,1108 CD.

10. Ibid., 1100 A.

7. Apophthegmata Patrum; Arsenius 1, 2, PG 65, 88 BC.

11. En cuanto al corazón materialmente como centro de la personalidad humana, cf. A.GUILLAUMONT, «Le "coeur" chez les spirituels grecs á l'époque des anciens»: DS, Paris 1972, T. 2, 2, Col. 2281-2288; GUILLAUMONT, «Le sens du coeur dans 1'antiquité»: Le Coeur; Études carmélitaines, Desclée de Brouver, Paris 1950, pp. 41-88; T.SPIDLIK, «The Heart in Russian Spirituality», Orientalia Christiana Analecta 195, The Heritage of the Early Church... in Honour of G.V.Florovsky, Pontificio Instituto Oriental, Roma 1973, pp. 361-374; LEFEVRE, «Cor et cordis affectus. Usage biblique»: DS, Paris 1953, T. 2, 2, Col. 22782281; J.B.BAUER, «De "cordis" notione biblica et judaica»: Verbum Domini 40 (1962), pp. 27-32.

13. John MACQUARRIE emplea centro en este sentido en Principies of Christian Theology, London 1969, pp. 230ss y 249-398.

12. SAN TEóFANES EL RECLUSO, citado en The Art of Prayer, editado por Igumen Chariton, Faber & Faber, London 1969, pp. 190-191.

14. Para un análisis de los últimos conocimientos sobre este autor anónimo que tanta influencia tuvo en la piedad cristiana y para una nueva traducción de sus Homilías espirituales, véase George A.MALONEY, SJ, Intoxicated with God. The 50 Spiritual Homilies of Macarius, Dimension Books, Denville, NJ, 1978. Todas las referencias que sigan a las Homilías espirituales serán de esta traducción.

16. La traducción y el comentario más recientes de estas dos obras de Evagrio han sido realizados por John Eudes BAMBERGER, ocso, The Praktikos and Chapter on Prayer, Cistercian Publications, Spencer, Mass., 1970. Irénée HAUSHERR, si nos proporciona una traducción y un comentario en francés de Chapters on Prayer: Les lecons d'un contemplatif.• Le Traité de 1'Oraison d'Évagre le Pontique, Paris 1960, mientras A. y C.GUILLAUMONT nos proporcionan The Praktikos en traducción y comentario en francés: Traité Pratique ou le Moine, Cerf, Paris 1971, vol. 170-171.

15. Ibid., p. 100.

17. BAMBERGER, op. Cit., n. 60, p. 65.

18. Ibid., n. 61,'P.'65.

19. Ibid., n. 64, p. 33. En griego la frase es: «to iokeion phengos».

20. Ibid., n. 69, 9. 66. En griego la frase es: «be pikeia eremía».

21. Los capítulos sobre la perfección espiritual de Diadoco se encuentran en griego y en francés en E.DE PLACES (ed.), Cerf, Paris 1927, pp. 109-210.

22. Cf. 1. HAuSHERR, «La méthode d'oraison hésychaste»: Orientalia Christiana, vol. IX, n. 36, Pontificio Instituto Oriental, Roma 1927, pp. 109-210.

23. Trad. cast., La escala espiritual, Sígueme, Salamanca 1988.

24. SAN JUAN CLÍMACO, Scala Paradisi; Gradus XV PG 88. 889 D. Muchos autores traducen este texto dando a entender que Clímaco enseñaba la tradicional oración de Jesús bizantina: «Señor Jesucristo, Hijo de Dios, ten misericordia de mí, pecador».

25. 1. HAUSHERR, sJ, The Name of Jesus, Cistercian Publications, Kalamazoo, MI, 1978, pp. 282-286.

26. JUAN CLÍMACO, Scala Paradisi, PG 88, 1112 C.

27. Ibid., Gradus XXI, PG 88, 1032 C.

28. FILOTEO DEL SINAí, Dobrotoluibie (la Filocalia en ruso) 22-23 (1888), T. 3, p. 454.

29. El texto de Pseudo-Crisóstomo puede encontrarse en MIGNE, PG 60,

752-755.

30. I.HAusHERR ha realizado una traducción y comentario de los tres métodos: «La Méthode d'oraison hésychaste»: Orientalia Christiana, Vol. IX, no. 36, Pontificio Instituto Oriental, Roma 1927, pp. 109-210.

31. J.GOUILLARD (Petite Philocalie de la Priére du Coeur: Documents Spirituels 5, Paris 1953) cita un texto anónimo que advierte contra algunas consecuencias fisiológicas falsas producto de este método que «se basa en falsedades islámicas y sus métodos de dhikr». Cf. pp. 305 306. Cf. también M.L.GARDET, «La mention du nom divin en mystique musulmane»: Revue Thomiste (1952), pp. 642-646. George WUNDERLE, «La technique de l'hésychasme»: Etudes Carmelitaines: Nuit Mystique, Paris 1938, p. 62.

32. SAN GREGORIO DEL SINAÍ, Texts on Commandments and Dogmas e Instructions to Hesychasts, en Writings from the Philokalia on Prayer of the Heart, Faber & Faber, London 1951, pp. 37-94.

33. Cf. J.Bois, «Grégoire le Sinaite et l'hésychasm athos au XIVe siécle»: Échos d'Orient, vol. V (oct. 1902), p. 69.

34. PATRIARCA CALIXTO e IGNACIO XANTOPOULOS, Directions to Hesychasts en Writings from the Philokalia on Prayer of the Heart, Faber & Faber, London 1951, pp. 164-273.

35. Cf. G.A.MALONEY, Si, A Theology of Uncreated Energies, Marquette University Press, Milwaukee 1978, y John MEYENDORF, A Study of Gregory Palamas, The Faith Press, London 1964.

36. C£ J.GOUILLARD, «La Centurie»: Echos d'Orient, vol. 37 (1938), p. 459.

37. PG 150, 1.101 ss. John MEYENDORFF ha editado el texto griego con una traducción francesa, Triades pour la défense des saints hésychastes,

Louvain 1954.

38. Cf. G.A.MALONEY, sJ, Russian Hesychasm, Mouton Publishers, The Hague 1973.

40. The Way of the Pilgrim, Seabury Press, New York 1965 (trad. cast.: El peregrino ruso, Monte Carmelo, Burgos 2007).

39. Ignatius BRIANCHANINOV, On the Prayer of Jesus, from the Ascetic Essays, London 1952.

41. Ibid, pp. 88-89.

1. A.WHITEHEAD, Process and Reality, Macmillan, New York 1929, pp. 519-520.

2. SAN BASILio, Epistolae, XC, LXX y XCII, PG 32, 473, 433-436, 480.

3. SAN MACARIO, «Homily 2» (traduc. de G.A.Maloney, si), en Intoxicated with God, Dimension Books, Denville, NJ, 1978, p. 34.

4. Imitación de Cristo, Libro primero, cap. 20.

6. PALADIO, Historia Lausiaca, PL 73, 1093 (trad. cast. del latín: Historia lausiaca, Editorial Apostolado Mariano, Sevilla 1991).

5. SAN JUAN CLÍMACO, The Ladder of Divine Ascent, Faber & Faber, London 1959, p. 153 (trad. cast. del griego: La escala espiritual, Monte Casino, Zamora 1990).

7. Writings from the Philokalia on Prayer of the Heart, Faber & Faber, London 1951, p. 164.

8. John MACQUARRIE, An Existentialist Theology: A Comparison of Heidegger and Bultmann, Harper Torchbooks, New York 1955 y 1965, p. 50.

9. Writings from the Philokalia on Prayer of the Heart, p. 45.

10. Archimandrita Kallistos WARE, «Silence in Prayer. The Meaning of Hesychia»: One Yet Two: Monastic Tradition East and West, Cistercian Studies Series, n. 29, Cistercian Publications, Kalamazoo, MI, 1976, pp. 23-26.

11. SAN BASILio, Epistola 2, PG 32, 228 A.

12. SAN GREGORIO DEL SINAÍ, Instructions to Hesychasts, en Writingsfrom the Philokalia on Prayer of the Heart, op. cit., pp. 76-77.

13. T.MERTON, Contemplation in a World of Action, Doubleday, New York 1971, p. 36 (trad. cast.: Acción y contemplación, Kairós, Barcelona 1982).

14. Biblia de Jerusalén.

15. Th. MERTON, Contemplation in a World of Action, op. cit., p. 126.

18. Ibid., p. 241.

16. B.LONERGAN, sJ, Method in Theology, Herder & Herder, New York 1972, p. 9 (trad. cast.: Método en teología, Sígueme, Salamanca 2006).

17. Ibid., p. 9.

19. Th. MERTON, The Climate of Monastic Prayer, Cistercian Publications, Spencer, MA, 1969, p. 128.

20. EVAGRIO, The Praktikos and Chapters on Prayer, Cistercian Publications, Spencer, MA, 1970, p. 66.

21. St. Ignatius to the Ephesians, 15, Fathers of the Church Series, Washington, DC, 1946, p. 93.

22. N.CABASILAS, De Vita in Christo 6; PG 150; 657-659, citado por J.M. HussEY, «Symeon the New Theologian and Nicolas Cabasilas: Similarities and Contrasts in Orthodox Spirituality»: Eastern Churches Review 4 (1972), p. 139.

23. EVAGRIO, op. cit., nn. 123-125, p. 76.

1. Boris PASTERNAK, Doctor Zhivago, Pantheon Books, New York 1958, p. 42 (trad. cast. del ruso: El doctor Zivago, Orbis, Barcelona 1987).

2. Biblia de Jerusalén.

3. A este respecto, cf. 1. HAUSHERR, The Name of Jesus, Cistercian Publications, Kalamazoo, MI, 1978, p. 126; «Comment Priaient les Péres»: Revue d'Ascétique et de Mystique (enero-marzo 1956), pp. 33-36; «L'erreur fondamentale et la logique du Messalinisme»: Orientalia Christiana Periodica 1 (Roma 1935), pp. 328-360.

4. ORÍGENES, On Prayer, Paulist Press, New York 1979, cap. 12,2, pp. 104-105.

5. SAN AGUSTÍN, Epist. Class. 111, 121, PL 33, 493-507.

6. SAN BASILio, Regula fusius tractatae, PG 31, 920C-921B. Sobre este tema de orar siempre y la doctrina de los Padres Griegos, cf. 1. HAUSHERR, Hésychasme et Priére, Pontificio Instituto Oriental, Roma 1966.

7. CASIANO, Conferences 10, cap. 7, A Select Library of Nicene and PostNicene Fathers of the Christian Church, Eerdmanns, Grand Rapids, MI, 1964 (versión esp.: Colaciones, Rialp, Madrid 1998). Obras que abordan los escritos y el pensamiento de Casiano: Owen CHADWICK, John Cassian, University Press, London 1968. - John Cassian, Conferences, en Sources Chrétiennes 54, Cerf, Paris 1968. - Institutions Cénobitiques, en Sources Chrétiennes 109, Cerf, Paris 1965. - Dom.

A.MÉNAGER, «La Doctrine Spirituelle», vol. VIII, Paris 1923, pp. 183-212. - Michel OLPHE-GALLIARD, «Cassien (Jean)», DS, Beauchesne, Paris 1953. - Michel OLPHE-GALLIARD, «La Pureté de Coeur d'aprés Cassien»: Revue d'Ascétique et de Mystique, Toulouse 1936, pp. 28-60 ; «La Science Spirituelle d'aprés Cassien»: Revue d'Ascétique et de Mystique, Toulouse 1937, pp. 141-160. - Dom E. PICHERY, «Les Conférences de Cassien»: La Ve Spirituelle, Paris 1921, vol. 4, pp. 55-66.

8. SAN TEÓFANES EL RECLUSO, citado en The Art of Prayer compilado por Igumen Chariton, London 1966, p. 17.

9. SAN ISAAC DE SIRIA, Directions on Spiritual Training in Early Fathers from the Philokalia, Faber & Faber, London 1954, p. 235.

10. Juan CASIANO, Conferences, op. cit., 10, cap. 11.

11. Para un uso sencillo de la oración de «aspiración» empleada en Occidente, cf. V.POSLUSNEY, Union with the Lord in Prayer, Living Flame Press, Locust Valley, NY, 1972.

12. J.LoTZ, Interior Prayer: The Exercise of Personality, Herder & Herder, New York 1965, p. 133.

13. PSEUDO DIONISIO, Mystical Theology, citado en H.A.REINHOLD (ed.), Doubleday, Image Books, Garden City, NY, 1973, p. 49. Este autor es llamado Pseudo Dionisio porque da a entender en sus escritos, en orden a dotarlos de mayor autoridad, que es el Dionisio ateniense que fue convertido por san Pablo cuando predicó en Atenas.

14. E.NEUMANN, Origins and History of Consciousness, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1971, pp. 121ss.

1. Paul TILLicx, The Courage to Be, Boston 1952, pp. 33-66 (trad. cast.: El coraje de existir, Laia, Barcelona 1973).

2. Denis VASSE, Le temps du désir, Paris 1973, pp. 19-20.

3. Gabriel MARCEL, Problematic Man, Herder & Herder, New York 1967, p. 55.

4. Ibid., p. 100.

6. Una obra clásica sobre este tema patrístico del penthos es el libro de Irénée HAUSHERR, sJ, Penthos - la doctrine de la componction dans l'Orient chrétien, Pontificio Instituto Oriental, Roma 1944.

8. SAN DOROTEO, Doctrine IV nn. 5, 6, PG 88, 1665.

7. Ibid., p. 50.

9. SAN JUAN CLÍMACO, The Ladder of Divine Ascent, Faber & Faber, London 1959, p. 114 (trad. cast. del griego: La escala espiritual, Monte Casino, Zamora 1990).

10. EVAGRIO, The Praktikos and Chapters on Prayer, Cistercian Publications, Spencer, MA, 1970, nn. 5, 6, p. 56.

13. Cf. M.LoT-BORODINE, «Le mystére du "don des larmes" dans 1'Orient chrétien»: La Vie Spirituelle 48, Supplément (1936), pp. 65-110.

11. JUAN CLÍMAco, The Ladder of Divine Ascent, op. cit., escalón 7, p. 1 16.

12. Ibid., p. 115.

14. SAN GREGORIO DE NISA, De Beatitudine, 3, PG 44,11224C.

15. SAN ISAAC DE SIRIA, Mystic Treatises, Niewe Reeks, Amsterdam 1969, p. 165.

16. JUAN CLÍMACO habla de tales lágrimas: «Mayor que el bautismo es la

fuente de lágrimas posterior al bautismo». The Ladder of Divine Ascent, op. cit., escalón 6, p. 114. SAN SIMEÓN EL NUEVO TEÓLOGO escribe en el mismo sentido: Théologiques, Gnostiques et Pratiques, Cerf, Paris 1959, p. 50.

18. Ibid., p. 330.

19. Ibid., p. 381.

17. SAN ISAAC DE SIRIA, op. Cit., p. 176.

20. The Way of the Pilgrim, Ballantine, New York 1977, p. 78 (trad. cast.: El peregrino ruso, Monte Carmelo, Burgos 2007).

21. C.MARMION, Christ the Ideal of the Monk, St. Louis 1926, cap. 8; F. FABER, Growth in Holiness, Baltimore 1855, pp. 350-366; I. HAUSHERR, sJ, Penthos; P.REGAMEY, oP, «La "componction du coeur"»: La Vie Spirituelle, 44, Supplément (1935), pp. 1-16. 65-83; 45 Supplément (1935), pp. 8-21; 86-99.

23. SAN TEÓEANES EL RECLUSO, Nachertanie Christianskago Nravoucheniya, Moscú 1895, p. 145.

22. Paul TILLIcx, «The Eternal Now», en The Modem Vision of Death, Richmond, VA, 1967, p. 103.

24. PSEUDO-MACARIO, Spiritual Homilies, en Intoxicated with God, Dimension Books, Denville, NJ, 1978, nn. 16, 6, p. 114.

25. Sobre esta enseñanza, cf. D.AMMAND, L'ascése monastique de saint Basile, Maredsous 1949, pp. 152ss.

26. Frase atribuida al abad Poemen. Apophthegmata Patrum, PG 65, 353A.

27. SAN JUAN CRISÓSTOMO, De Paenitentia, 2, 2, PG 49, 285 (trad. cast.

del griego: La penitencia, Fraternidad Monástica de la Paz, Tangel, Alicante, 1989).

28. Thomas SPIDLIK, Si, La doctrine spirituelle de Théophane le Reclus, en Orientalia Christiana Analecta Series, 172, Pontificio Instituto Oriental, Roma 1965, pp. 147ss.

29. JUAN CLíMACO, The Ladder of Divine Ascent, op. cit., escalón 7, p. 114.

30. Karl MENNINGER, Whatever Became of Sin?, Hawthom Books, New York 1973.

31. Ibid., p. 19.

32. A New Catechism, Herder & Herder, New York 1967, p. 260.

33. Cf. P.SCHOONENBERG, sJ, Man and Sin, University of Notre Dame Press, Notre Dame, IN, 1965, pp. 129ss. - S.LYONNET, si, «Le sens de eph. `ho en Rom v.12 et l'exégése des péres grecs»: Biblica 36 (1955), pp. 436-457. - Sobre el concepto de pecado como mal colectivo y personal, ya se participe en él deliberadamente o no, pero sí sumándolo al pecado universal del mundo, cf. Bernhard HÁRING, Sin in the Secular Age, Doubleday & Co., Garden City, NY, 1979. - Sean FAGAN, sM, Has Sin Changed?, Doubleday & Co., Garden City, NY, 1979.

34. Bernhard HÁRING, op. Cit., p. 28.

35. F.DOSTOIEVSKY, The Brothers Karamazov, Random House, New York 1937, p. 317 (trad. cast. del ruso: Los hermanos Karamazov, Debate, Barcelona 2000).

3. Ibid., 4, PL 6-7, 590.

4. Cf. J.DANI$LOU, «Demon dans la littérature ecclésiastique jusqu'á

Origéne», DS, T. 3, Paris 1957, pp. 152-189.

1. PSEUDO-MACARIO, Spiritual Homilies, n. 21, en G.A.MALONEY, SJ, Intoxicated With God, Dimension Books, Denville, NJ, 1978, p. 135.

2. JUAN CASIANO, Conferences, 18,13, PL 49, 1.113 (versión esp.: Colaciones, Rialp, Madrid).

5. ORÍGENES, Homilia in Josue, VIII, 4, GCS 7, p. 339.

6. EVAGRIO, The Praktikos and Chapter on Prayer, Cistercian Publications, Spencer, MA, 1970, n. 48, p. 29.

9. SAN JUAN CLÍMACO, The Ladder of Divine Ascent, Faber & Faber, London 1959, escalón 1, pp. 157-158 (versión esp.: La escala espiritual, traducida y comentada por Fray Luis de Granada, en http://www.scribd.com/doc/ 9419034/san-juan-climaco-la-escala-espiritual y http://multimedios.org/ docs/d000162/ p000002.htm#1-pO.14.2).

«Los Padres que fueron señalados en la gracia de la discreción, dicen que una cosa es el primer ímpetu del que tienta, y otra la tardanza en el pensamiento, y otra el consentimiento, y otra la lucha, y otra el cautiverio, y otra la pasión del ánimo. Primer ímpetu, dicen ellos, que es una imagen que se representa a nuestro corazón y pasa ligeramente. Tardanza es detenimiento en mirar aquella imagen que se nos representó, o con alguna alteración o sin ella. Consentimiento es movimiento con que ya nuestro ánimo se inclina y aplica a aquella imagen con algún deleite. Lucha es cuando hay porfía y pelea de parte a parte, y con igual virtud pelea el hombre; y por su propia voluntad vence o es vencido. Cautiverio es un violento robo de nuestro corazón, que se deja y saca el ánima de su asiento y estado. Pasión es propiamente la que por largo tiempo se asienta en nuestro ánimo viciosamente; la cual, con la fuerza de la costumbre se transforma en un mal hábito, de donde viene ya por su propia voluntad a

abrazar al vicio. Entre estos grados, el primero (que es el primer ímpetu y acometimiento) es sin pecado; porque no está en manos del hombre impedir estos primeros movimientos. El segundo (que es la tardanza) ya tiene algo de pecado; porque ésta ya se pudiera impedir. El tercero (que aquí llama consentimiento) es de mayor o de menor culpa, según que el tentado es de mayor o menor perfección. El cuarto (que es la lucha) es causador o de coronas o de penas; porque si vencemos, merecemos ser coronados; si somos vencidos, castigados. El quinto (que es el cautiverio del pensamiento) de una manera es reprehensible en el tiempo de la oración y los oficios divinos, y de otra fuera de ellos, y de otra manera en los pensamientos de cosas malas, y de otra en las que no lo son».

Otros autores que han abordado la psicología del desarrollo de la tentación de manera análoga son: HESIQuIO DE SINAÍ, De Temp. et Virtute, Cent, 1, 46, PG 93, 1.496C. - J.DAMASCENO, De Virtute et Vitio, PG 95, 96. - MARCO EL ERMITAÑO, De Baptismo, PG 65, 1.013-1.021. - SAN NILO, De Monast. Exercit, PG 79, 768B-D. - PEDRO DAMASCENO, Philokalia, T. 3., Atenas 1957, pp. 109-111.

El ascetismo occidental, bajo la influencia de san Agustín y san Gregorio Magno, ha preferido el esquema más sencillo de tres estadios: sugestión, delectación, consentimiento. Es interesante también la comparación de la Imitación de Cristo con el esquema de Clímaco: 1) un simple pensamiento entra en la mente; 2) imaginación vívida; 3) placer o deleite; 4) moción maligna; 5) consentimiento; 6) el enemigo entra totalmente. (Libro 1, cap. 13).

7. PSEUDO-MACARIO, op. cit., n. 6, p. 63.

8. Esta definición se encuentra en J.MUYLDERMANS, Evagriana, en la revista francesa Le Museon, T.KLIV, que publica algunos fragmentos de los escritos de Evagrio desconocidos anteriormente y no publicados hasta ahora (Paris 1931), fasc. 1, pp. 54-59.

10. Macario pone el ejemplo de un mercante navegando a velas desplegadas en un mar pacífico. Mientras no esté seguro en puerto, debemos temer continuamente que puedan alzarse vientos repentinos y que las olas del mar amenacen la seguridad del barco. Op. cit., 43, p. 202.

11. EVAGRIO, Antirrheticos, 17, Berlin 1912, p. 539. Cf. también Nicetas STETHATOS, Cent 1, 89, PG 120, 893A.

13. La obra clásica al respecto es I.HAusHERR, Direction spirituelle en Orient autrefois, en Orientalia Christiana Analecta, 144, Pontificio Instituto Oriental, Roma 1955.

14. Life of Anthony, 22, PG 26, 876B.

12. Cf. J.GUILLET, «Discernement des esprits dans 1'Écriture», en DS, T. 3, 1957, Cols. 1.222-1.247.

17. 1. HAUSHERR ha escrito un docto y definitivo artículo sobre el origen entre los Padres de los ocho pecados capitales tal como se encuentran en los autores orientales. «L'Origine de la théorie orientale des huit péchés capitaux», en Orientalia Christiana, Vol. XXX, n. 86, Pontificio Instituto Oriental, Roma 1933, pp. 164-175.

15. EVAGRIO, op. cit., n. 50, pp. 29-30.

16. Ibid., n. 39, p. 36.

18. La lista de Evagrio puede encontrarse en el Prakitikos and Chapters on Prayer, n. 6, pp. 16-17. Cf. la doctrina de Evagrio en Early Fathers from the Philokalia; Essay to Anatolius. «On Eight Thoughts», pp. 110-112; «Reflections on the Eight Thoughts», p. 113; «On Various Evil Thoughts», pp. 117-124. - San Juan Damasceno repite la misma lista, PG 95, 80, como también hace el Pseudo-Atanasio, Syntagma ad Politicum, PG 28, 1.397 D-1.400A. - La lista latina de los siete pecados capitales no incluye la acedia. San Gregorio Magno es uno de los más responsables de

esta lista, y él comienza por el orgullo y después desciende hacia los pecados físicos de base. - Cf. M.W.BLOONMFIELD, The Seven Sins, Grand Rapids, MI, 1952.

19. SAN JUAN CRISÓSTOMO dice: «La Sagrada Escritura no conoce ningu na división. Desea que todo guíe la vida de los monjes, aun cuando estén casados». Adv. oppugnatores vitae monasticae, 3, 15, PG 47, 373A.

20. ORÍGENES, Fragmenta in Joannem, IX, GCS 4, p. 490, p. 24. Cf. H. CROUZEL, Théologie de l'image de Dieu chez Origéne, Paris 1956, pp. 239ss.

21. SAN GREGORIO DE NISA, De Beatitudine, 4, PG 44, 1.241C.

22. SAN JUAN CRISÓSTOMO, Homilia de charitate, PG 56, 279-290.

23. SAN SIMEÓN EL NUEVO TEÓLOGO, Hymns of Divine Love, Dimension Books, Denville, NJ, 1975, himno 54, p. 263.

24. Cf. 1. HAusHERR, «Penthos - la doctrine de la compunction dans 1' Orient chrétien»: Orientalia Christiana Analecta 132 (Pontificio Instituto Oriental, Roma 1944), pp. 55ss.

26. ISAAC DE SIRIA, De Perfectione Religiosa, Paris 1931, Logos 31, p. 197.

25. G.BARDY, «Apatheia», DS, vol. 1, col. 730.

27. TOMÁS DE AQUINO, Summa Theologica, 1, 77, 2 (trad. cast. del latín: Suma teológica de Santo Tomás de Aquino, BAC, Madrid).

28. JUAN EL SOLITARIO, «Dialogue on the Sou1 and the Passions of Men»: Orientalia Christiana Analecta 120 (Pontificio Instituto Oriental, Roma 1939), p. 51.

29. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, Stromata, II, 59, 6, Sources Chrétiennes 38 (Cerf, Paris 1954), p. 82.

30. Sobre este punto, cf. Jean DANI$LOU, si, Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse, en Théologie 2 (Paris 1944), pp. 52ss.

32. Ibid., pp. 141ss.

31. Irénee HAUSHERR, si, ha desarrollado esta idea en su clásico «Philautie. De la tendresse pour so¡ á la charité selon saint Maxime le Confesseur»: Orientalia Christiana Analecta 137 (Pontificio Instituto Oriental, Roma 1952).

33. Citado por William V.RAUSCHER y Allen SPRAGETI, The Spiritual Frontier Doubleday & Co., New York 1975, p. 155.

34. JUAN CLÍMACO, op. cit., escalon 4, p. 81.

35. G.MALONEY, sJ, Reflective Healing, Dimension Books, Denville, NJ, 1979.

1 Para una panorámica histórica de la evolución de esta fórmula a lo largo de los siglos, cf.: 1. HAUSHERR, sJ, The Name of Jesus, Cistercian Publications, Kalamazoo, MI, 1978. - Un monje de la Iglesia oriental, The Prayer of Jesus, Desclée Comp., New York 1967. - ID., On the Invocation of the Name of Jesus, S.L.G.Press, Fairacres, Oxford, 1970. - G.A.MALONEY, sJ, «The Jesus Prayer and Early Christian Spirituality»: Sobornost 5 (verano 1967), pp. 310-324. - Un sacerdote de la Iglesia bizantina, Reflections on the Jesus Prayer, Dimension Books, Denville, NJ, 1978. - Ignatius BRIANCHANINOV, On the Prayer of Jesus, J.M.Watkins, London 1965. - MADRE MARIA, The Jesus Prayer, The Greek Orthodox Monastery of the Assumption, North Yorkshire 1975. - Per-Olof SJORGEN, The Jesus Prayer, Frotress Press, Philadelphia 1975.

2. Cf. Igumen CHARITON, The Art of Prayer, Faber & Faber, London 1966, pp. 28-29.

3. Cf. The Prayer of Jesus, por un monje de la Iglesia oriental, p. 15.

4. Cf. I.HAUSHERR, «La méthode d'oraison hésychaste», OC, vol. IX, n. 36, y «Note sur l'inventeur de la méthode d'oraison hésychaste», OC, vol. XX (dic. 1930), pp. 179-182.

6. MACARIO y NICODEMO, Philokalia, Venecia 1782. Esta edición se encuentra en PG de MIGNE, vol. 147.

5. GREGORIO DEL SINAÍ, «Instructions to Hesychasts», en Writings from the Philokalia on Prayer of the Heart, Faber & Faber, London 1951, pp. 74-75.

8. Apareció primero con el título Relatos sinceros de un peregrino a su padre espiritual, Kazan 1884.

9. La primera traducción francesa es la de Rheinhold von Walter, Ein russisches Pilgerleben, Berlin 1926. La primera traducción francesa apareció en Irenikon-Collection, 1928, nn. 5-7, seguida por otra traducción francesa, Récits d'un pélerin russe, Neuchátel 1945. Dom Theodore BAILEY, OSB, la tradujo al inglés: The Story of a Russian Pilgrim, London 1930, basándose en la traducción francesa del Irenikon. El Rev. R.M.FRENCH publicó otra traducción inglesa que es muy conocida en los Estados Unidos, The Way of a Pilgrim, London 1930. También tradujo al inglés la segunda parte, The Pilgrim Continues His Way, London 1943. Dos importantes volúmenes han permitido a muchas personas de habla inglesa leer a los Padres hesicastas en la traducción de Teófanes el Recluso: Dobrotolubie, traducida al inglés por E. Kadloubovsky y G.E.H.Palmer, Early Fathers from the Philokalia, London 1954, y Writings from the Philokalia on Prayer of the Heart, London 1951. Existen diversas traducciones castellanas, por ejemplo: El peregrino

ruso, Editorial Monte Carmelo, Burgos 2007.

7. Esto no significa que el mundo eslavo, en especial Rusia, no estuviera familiarizado con la Oración de Jesús. Nil Sorsky (t 1508) había llevado esta práctica a Rusia desde el Monte Athos, y su espiritualidad hesicasta fue seguida por muchos de los monjes más serios de Rusia. Cf. G.A.MALONEY, sJ, Russian Hesychasm, Mouton, The Hague 1973.

10. Sobre el poder de la respiración como ayuda para profundizar en la interioridad, cf. O.Z.A.HANISH, The Power of Breath, Mazdaznan Press, Los Angeles 1970; y J.M.DECHANET, OSB, Yoga and God, Abbey Press, St. Meinrad, IN, 1975.

11. Desde tiempos antiguos, los practicantes de la medicina han estudiado la relación entre la respiración y otras funciones del cuerpo y de la psique. Cf. F.RUESCHE, Blut, Lehen und Seele. Ihr Verhaltnis nach Auffassung der griechischen und hellenistischen Antike, Paderborn 1930, pp. 209-265.

13. Ibid., p. 24.

12. SAN TEÓFANES EL RECLUSO, citado en The Art of Prayer, compilado por Igumen Chariton, Faber & Faber, London 1966, p. 71.

14. George A.MALONEY, sJ, Breath of the Mystic, Dimension Books, Denville, NJ, 1974.

15. Para reflexionar sobre las palabras de la oración tradicional de Jesús individualmente consideradas, cf. Un sacerdote de la Iglesia bizantina, Reflections on the Jesus Prayer, Dimension Books, Denville, NJ, 1978.

1. Adrian VAN KAAM, In Search of Spiritual Identity, Dimension Books, Denville, NJ, 1975, p. 66.

2. Sobre este tema del discernimiento de las verdaderas experiencias místicas cristianas, cf. J.MARÉCHAL, si, Études sur la psychologie des mystiques,

vol. 1, Paris 1937, pp. 252-258; y también Jacques MARITAIN, Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle, Paris 1939, especialmente cap. 3, pp. 131-177.

3. SAN TEÓFANES EL RECLUSO, citado en (Igumen CHARITON [ed.]), The Art of Prayer, Faber & Faber, London 1966, p. 270.

4. Ignatius BRIANCHANINOV, On the Prayer of Jesus, from the Ascetic Essays, London 1952, p. 95.

6. N.CABASILAS, Vita in Christo, 7, PG 150, 685.

5. SAN JUAN DE LA CRUZ, The Ascent of Mount Carmel, libro II, cap 11, 2-3, en The Collected Works of St. John of the Cross, Institute of Carmelite Studies Publications, Washington, DC, 1973, p. 132 (orig. cast.: Subida del Monte Carmelo, Rialp, Madrid 1961).

7. Cf. J.KIRCHMEYER, en DS, vol. 6, 853.

8. Elmer GREEN, Fundación Menninger, Topeka, Kansas.

9. San Juan de la Cruz utiliza la imagen del fuego para describir lo repentina que es la llegada de Dios y su independencia de cualquier cosa que el hombre pudiera hacer para preparar o aceptar esa gracia. «La razón de esto es porque la visión corporal o sentimiento en alguno de los otros sentidos, así como también en otra cualquiera comunicación de las más interiores, si es de Dios, en ese mismo punto que parece o se siente hace su efecto en el espíritu, sin dar lugar que el alma tenga tiempo de deliberación en quererlo o no quererlo. Porque, así como Dios da aquellas cosas sobrenaturalmente sin diligencia bastante y sin habilidad de ella (así, sin la diligencia y habilidad de ella), hace Dios el efecto que quiere con las tales cosas en ella, porque es cosa que se hace y obra pasivamente en el espíritu. Y así, no consiste en querer o no querer, para que sea o deje de ser, así como si a uno echasen fuego estando desnudo, poco aprovecharía no querer

quemarse; porque el fuego por fuerza había de hacer su efecto. Y así son las visiones y representaciones buenas, que, aunque el alma no quiera, hacen su efecto en ella primera y principalmente que en el cuerpo». The Ascent of Mount Carmel, libro II, cap. 11, 6, en The Collected Works of St. John of the Cross, op. cit., p. 133.

10. SAN NILO, Sereno Asceticus, PG 79, 1.281D.

11. SAN MACARlo, Epistola 11, PG 34, 412C, 413C.

13. DIADOCO DE FóTICE, One Hundred Chapters on Spiritual Perfection, n. 94, en «Diadochus of Photice», col 7, n. 4 (1972), p. 348.

14. Ibid., n. 94, p. 349.

12. SAN ISAAC DE SIRIA, Directions on Spiritual Training, en Early Fathers from the Philokalia, Faber & Faber, London 1954, p. 202.

16. Ibid., n. 215, p. 249.

17. 1. HAUSHERR, SJ, «Les Orientaux, connaissent-ils les "nuits" de saint Jean de la Croix?»: Orientalia Christiana Periodica, vol. 12 (Roma 1946), pp. 3-46.

15. SAN ISAAC DE SIRIA, op. cit., n. 65, p. 200.

18. SAN ISAAC DE SIRIA, op. Cit., n. 248, p. 264.

19. Ibid., n. 249, pp. 264-265.

20. Ibid., n. 250, p. 265.

23. SAN SIMEÓN EL NUEVO TEÓLOGO, Catéchéses, Sources Chrétiennes Séries, Cerf, Paris 1963, vol 96, n. 18, pp. 288-290.

21. Ibid., n. 246, p. 263.

22. Sobre este tema, U. 1. HASUHERR, sJ, Direction spirituelle en Orient autrefois, Orientalia Christiana Analecta Series, n. 144 (Roma 1955).

24. EVAGRIo, To Anatolius: Texts on Active Life, en Early Fathers from the Philokalia, n. 19, p. 99.

2. Para una lista muy detallada de los Padres griegos que escribieron tratados sobre la Transfiguración, cf. Roselyne DE FERAUDY, L'Icone de la Transfiguration: Spiritualité Orientale 23 (Abadía de Bellefontaine, Begrolles, Francia, 1978), pp. 117-119.

1. Valentine ZANDER, St. Seraphim of Sarov, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, NY, 1975, p. 91.

3. SAN GREGORIO DE NISA, Commentary on the Canticle of Canticles, PG 44, 948-949.

4. SAN BASILIO, citado por Timothy WARE, The Orthodox Church, Penguin Books, Harmondsworth, Middlesex, 1963, p. 77. Para una presentación teológica de las energías increadas, cf. G.A.MALONEY, SJ, A Theology of Uncreated Energies, Marquette Univ. Press, Milwaukee 1978.

5. SAN GREGORIO PALAMAS, Theophanes, PG 150, 932D.

6. Sobre la disputa, cf. John MEYENDORFF, A Study of Gregory Palamas, The Faith Press, Aylesbury, Bucks, 1964, pp. 42-62.; ID., St. Gregory Palamas and Orthodox Spirituality, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, NY, 1974, pp. 86-129.

7. Del texto griego existe una traducción al francés de John Meyendorff, Les Triades pour la défense des saints hésychastes: Spicilegium Sacrum Lovaniense 29-30 (Louvain 1959).

9. Cf. Lars THUNBERG, Microcosm and Mediator: The Theological

Anthropology of Maximus the Confessor, Lund, Copehnaguen 1965.

8. Ibid., nn. 1, 3, 38, p. 193.

10. V.LossKY, The Mystical Theology of the Eastern Church, James Clarke & Co. Ltd., London 1957 (trad. cast.: Teología mística de la Iglesia de Oriente, Herder, Barcelona 1982).

11. Cf. G.A.MALONEY, The Cosmic Christfrom Paul to Teilhard, Sheed & Ward, New York 1967 (trad. cast.: El Cristo cósmico. De san Pablo a Teilhard, Sal Terrae, Santander 1969). - Véase también, Robert FARICY, Teilhard de Chardin's Theology of the Christian in the World, Sheed & Ward, New York 1967. - C.F.MOONEY, Teilhard de Chardin and the Mystery of Christ, Harper, New York 1966 (trad. cast.: Teilhard de Chardin y el misterio de Cristo, Sígueme, Salamanca 1967).

13. Cf. H.RIESEN ELD, Jesus Transfigured, Copenhague 1947; J. TOMAJEAN, «La féte de la Transfiguration, 6 aoft»: L'Orient Syrien 5 (1960), pp. 479-482; G.HABRA, La Transfiguration selon les Pares grecs, Paris 1973; Petro B.T.BILANIUK, «A Theological Meditation on the Mystery of Transfiguration»: Diakonia 8/4 (1973), pp. 306-331; Wayne TEASDALE, «The Spiritual Significance of the Transfiguration»: Diakonia 14/3 (1979), pp. 203-212.

12. Nil SORSKY, Ustav, p. 28, citado por el texto crítico de M.A.BOROVKAMAIKOVA, Nila Sorskago Predanie i Ustav vsupital' no¡ stat'ei, en Pamiatniki drevei mennosti, n. 179, San Petersburgo 1912. Para un análisis detallado de la espiritualidad de Nilo Sorsky, cf. G.A. MALONEY, Russian Hedychasm: The Spirituality of Nil Sorsky, Mouton, The Hague 1973.

14. J.RAYA y J.DE VINK (eds.), Daily Worship [bizantino], Alleluia Press, Allendale, NJ, 1969, p. 747.

15. SAN SIMEÓN EL NUEVO TEÓLOGO, Traités Étiques, vol. 129, en Sources Chrétiennes Séries, Cerf, Paris 1969, p. 747.

16. SAN ATANASio, Life of Antony, en Post-Nicene Fathers, serie 2, vol. 4, Grand Rapids, MI, 1957), p. 214.

18. SAN GREGORIO PALAMAS, Triads 11,2,12, citado por MEYENDORFF en A Study of Gregory Palamas, op. cit., p. 143.

17. SAN MÁXIMO EL CONFESOR, citado por Timothy WARE en The Orthodox Church, op. cit., p. 327.

19. The Way of a Pilgrim, London 1930, pp. 105-106 (versión cast.: El peregrino ruso, Editorial de Espiritualidad, Madrid 1987, p. 149).

20. Sobre la teología de los iconos, cf. SAN JUAN DAMASCENO, On Holy Images, Thomas Baker, London 1898; 1. OUSPENSKY y V.LOSSKY, The Meaning of the Icons, Boston 1952; Eugene N.TROUBETSKOI, Icen: Theology in Color St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, NY, 1973; Paul EVDOKIMOV, L'Art de l'Icone, Desclée de Brouwer, Paris 1970 (trad. cast.: El arte del icono: teología de la belleza, Publicaciones Claretianas, Madrid 1991); C.D, KALOKYRIS, The Essence of Orthodox Iconografy, Holy Cross School of Theology, Brookline, MA, 1971.

21. SAN JUAN DAMASCENO, On Holy Images, PG 94, 1.264.

22. Citado por M.BEHR-SIGEL, La Priére á Jesus, en Dieu Vivant n. 8, Seuil, Paris 1948, p. 87.

23. PSEUDO-MACARIO, Spiritual Homilies, n. 11, en G.A.MALONEY, SJ, Intoxicated with God, op. cit., p. 77.